فال نامه خواجه نصیر طوسی رحمة الله علیه هر که مطلبی و حاجتی
داشته باشد نیت کند و دست خود را ببرد یکی از این حروف
ذیل نهد و شمرد به این طرح نماید و بنویسد والله اعلم

خ ب ع خ ا ب م ع و

د ل د د خ س م ك ا

ب ن ی ی ا ر ی ط ن

ی ر ی ر د م و س س س ی ا ر ت و س ت

ش د د ا د ت ت ت ی

ت د والله اعلم

الى

كتاب القوانين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدينا الى الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بعد الاحكام ونشر الرسول وتقفا هما بيان
اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من الرسول صلى الله عليه وآله وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة
متلقاة بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلايل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد
فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين
وتبصرة لمن استرشد فى سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقرى وفاقتى الى يوم الدين حدانى الى رسمها امر
جمع من فضلاء الاصحاب وملتمس جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قراءتهم على اصول كتاب معالم الدين
للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين
فلما ذلت ثمار تحقيقاتى عند التشرف فى تبليغ عوائده وضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائل مما
دعوا الى فوايده ونبهت على ما فى بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوايده واذا وجدت وضع شئ منها
على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذرى الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام
لذلك فانتصرت بادنى مناسبة فى ايرادها بجعل الزوايد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما
اضفت اصلا على حسب ما ساعدنا الوقت والمجال وافردت قانونا فى هذه القاعدة التى لم تذكر فيه على وفق
مفصلا لحاله وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع
وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يركب هذا الشان ويؤسس هذا البنيان وليس فى مضمار الاستباق الا كراكب
القصب لكن لاجل التفت ساقه بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج جواهر

ما اختفى من الحقائق فى كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا با
القبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه

انيب اما المقدمة ففى بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول
الفقه علم لهذا العلم وله اعتبار ان من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم
بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة
المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم تمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات
وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو فى اللغة
ما يبتنى عليه شئ وفى العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة فى السنة الاصوليين وهى الظاهر
والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوى ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من
عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه فى اللغة الفهم وفى العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هى النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يوخذ من الشارع وان استقل
باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التى ليس من شانها ذلك كبيان الكل اعظم من الجزء والعلم
النقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج الاصولية وهى ما يتعلق بالعمل بواسطة
وان كان لها تعلق بعيد وهنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعى بانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله تعالى فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح
الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسى والدليل هو اللفظى وفيه مع ان الكلام النفسى فاسد فى اصله ان الكتاب النفسى
مثلا كاشف عن المدعى لانه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا فى الاصطلاح والذى يختلج بخاطرى هو جعل الاحكام
عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة

٢

ان لا كل الميتة واكل الربوا وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة
وحرم الربوا ونحو ذلك وهنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هى النسب الجزئية فهو كالموضوعات خارجة عنها وقد
تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة كيفية العبادة وماهيتها وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج
لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادى العلم والمبادى قد تبين فى ذلك
العلم وقد تبين فى غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا فى اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف
العلم ودخوله فى طى مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم بالاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبيا
ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التى قياساتها معها ولا يسمى فى نفس الامر واما اخراج
مطلق القطعيات من الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ استدلالا لا يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم
وخرج بالتفصيلية علم المقلد فى المسائل فانه ناش عن دليل اجمالى مطرد فى جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتى فهو حكم الله
فى حقه هكذا قرره القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالى بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظنى فهو حكم الله
فى حقى وحق مقلدى فان قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا ذلك وليس
للمقلد قلت
مثلها للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتى فى كل واقعة دليل تفصيلى لكل واحد من المسائل لا الاول فالاولى
التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكره
بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم وساوانا قول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح
اذا كان ما ذكره من الدليل الاجمالى للمقلد دليلا له على العلم بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه
كما ان الدليل الاجمالى الذى ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكره ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج
الادلة الاجمالية كما بيناه سابقا من ان ثبوت الاحكام فى الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة
وغيرها مثل عمومات الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فى مقابل الفقه
هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقنى احد الى ذكر تلك
فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بان اكثر الفقه من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظنى الدلالة والسند فما

معنى العلم ويجيب عنه بوجوه احدها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد انسداد باب
العلم هو حكم الله النفس امري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من لفظه يحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله
النفس امري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا ينافي قطعية الطريق لا يتنافى
قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض اصحابنا ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن
وهو مجاز يبعد استعماله في الحدود ومنها ان المراد بالعلم وجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها
بعيد والثاني ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان
البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار اولاً ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة
التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبنية على
جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية و
العلمية لانا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فيتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراكات فنقول بناء على
جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي
يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم سبك المجاز من المجاز فالعلم بالحكم مجاز
عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين
فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما ان في الصورة السابقة كان استعارة بمشابهة
رجحان الحصول او مجاز مرسل بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية
والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخير وهو ادعاء الوجوه وعلى ما اخترناه من الوجه الاول فلا
يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض
المسائل عن الماخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل
وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال
ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه
الصحيح فيقع الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل به بان ذلك خارج عن العلم

فانه

فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا او ظاهريا لان الدليل
لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من
الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل في العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف بالكلية و
الجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فمن لم
يصدق في جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية
والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بانفسها والمعنى
الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي آلة لملاحظة الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكه
ابدا عن تلك الموارد فهي ما يتعلق بها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث
كالاسم وبالنسبة الى النسبة كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها
عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحرف لمناسبتها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد
من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيمهم المعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون
الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال
لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما يتحدان بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ
او لا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة توافقت المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد
اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر مناسبة سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضع
او عدم التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه
المعنى الآخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف
فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء
اهل العربية فظاهر واما على القول الآخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات
بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين لان
نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فيها فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال

فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة ليدخل المجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة المشهور كا
سيجيء ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع لمعنى اخر بمناسبة او قلنا واستعمل المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل
الحد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يتعسر معرفة تاريخ التخصص وهذا كله في الاسماء ظاهر واما الافعال
والحروف فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال ولا يكون لهم عدوا منه الحبيب الموادّ
واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او
مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ فلا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة
وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة
فيصير حقيقة في الحقيقة باعتبار الوضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر
بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة يريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا
يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة
ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بيناه **قانون** اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة
حقائق الفاظه ومجازاته فله طرق **الاولى** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله
في الفلاني خلاف موضوعه **الثاني** التبادر فهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد ان تبادر
ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ
خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له و عرف
ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا
انيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا
من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا
لتفاوت الافهام في التخلية وعدمه وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى

التبادر

التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي
الغافل التبادر ويزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى اخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال
ليزول هذا الاحتمال في الاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفائه القرينة
على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات
وغلبة من اولة المتخالفة من الاستعمالات مع ما يترشح من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد
يدعي احدهم ان الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا بل هو من الدلالات كما هو الحق ويدعي اخر دلالته
لما التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف
عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان
من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير
وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة
الحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث
يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان ال الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر منه ذلك حتى
مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع
فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة وبسببه وان لم نلاحظ تفصيلا
وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال
فالحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من
جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كان القرينة هي الشهرة والمجوز فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة
وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح اذا رأى ان اهل هذا الاصطلاح
يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفي القرينة باصل العدم
ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا يثبت الا
عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم

في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من التتبع التام في محاورات اهل ذلك
الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها
مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في القواعد المبنية على
الغالب ويشير على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر
فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما
يتبادر منه المعنى مع قطع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا ثمرة في الاحكام قلت اذا كانت الحقيقة الاولى
محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما
اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي
موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة وحكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف
على فقدان يرمي مثلا ولما لم يمكن انا لنا الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفي بانتفائها حكما
بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني ره واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل
في المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال لغيوبة فلك مثل الاشتراك فلا يقطع عن كونه حقيقة
ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة مجازا راجحا في الندب
مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا الى الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلامه
عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى
او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم
ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا تفاوت الا من جهة تبادر المجاز الراجح وحصول
التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية
الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال
في حكم اللفظ الدائر بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم
المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ذلك ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر

الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت مع

فاحد

فاحد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه مع عند اطلاقها ينصرف الذهن
الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني ومع ذلك لا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة
الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل
فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها
والمعتبر فيها ايضا اصطلاح التخاطب وصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة
في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية من مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم
للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا
حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان
مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا
لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها
لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض المعاني المشتركة عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو ثبت كونه
مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فلان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي
موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل
قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني
الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز
سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد
نعم اذا قلنا ان عدم قولنا صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه
لا يثبت الا في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا في جانب المجاز ايضا في الموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب
بعض الحقائق علامة المجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه

حقيقة ح

بل هو معنى مجازي

المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد لان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال
ان ذلك الدور ولا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه
بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام
المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وان تخير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث
فان الكلام في ما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق والمجازات لا في ما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ان
ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فان سلب المعنى المجازي ايضا يدل على ارادة المعنى الحقيقي فلا اختصاص
لهذه العلامة بالمجاز لا يقال لان المجازات قد يتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز
والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول بسلب مطلق المعنى المجازي علامة الحقيقة
فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب الحقيقة فمع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث ان العام اذا استعمل
في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي
بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد يجاب ايضا بان المراد بسلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما
يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس برجل ولا انسان وفيه ان
ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقيقة سواء اتحد المعنى
العرفي فهم معينا او تعدد بالاشتراك فيفهم الكل اجمالا وبدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم
عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه
حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة نحكم بكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان
الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه ان هذا مناف لاطلاقهم بان
هذه علامة المجاز والحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية والحقيقية لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من
يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال بعد الاول ان يقال ان المراد
بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك
المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا

على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا ٢

بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة
عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية معنى مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة
وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت قد
لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا
في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار
في الجملة يجزم بكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي ونحتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان البليد
القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى هذا المعنى لكونه بليدا
حقيقة بالنسبة اليه وما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة
فيقال انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان
يكون للفظ معنى حقيقيا اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة
على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك
منشا للاشكال كما توهم في جانب المجاز اذ هذا التصور مبني على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقائق سلبا كليا كما في المجاز واما
لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكن لا يناسب اثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب اثباتها في الجملة فليعرف
في المجاز ايضا كذلك ويضيفوا امثال هذه النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف
على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي
وعدمه عن المحتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان
الشك في كون ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم ان للماء معنى حقيقيا
ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل الخارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه
مما خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذلك الجلاب المسلوب الطعم والرائحة هل دخل فيها ام لا فيحكم بصحة السلب وعدمها وهذا
ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدمه والمراد
فالاول علامة الحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل

كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا سئل موضوع لطلب شيء عن شانه ذلك فيقال اسئل زيدا
واسئل عمرا الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل الدار فنسبة السؤال مجازا الى شيء وارادة اهلها غير مطردة فلا يقال اسئل البساط
واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع
عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار
المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع
المشتقات الا ما لوح بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله تعالى توقيفية والمراد
بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلاقات المعهودة فالمجاز كلها قياسي لعدم
خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج
المجاز الى نقل خصوصيا من العرب بل يكفي ان يحصل العلم والظن بخصوص ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من
استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان
في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني
الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جمع الى اشتراط نقل احاده بوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك لزم كون القران غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا توضيحه ان
ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقران مشتمل على المجاز فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه
اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القران
منقولا عن العرب لا جميع المجازات وثالثا انا لا نسلم انحصار العربي فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا
لا نسلم كون القران بسبب اشتماله على غير العربية غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله
على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا انا لا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو
ضمير انزلناه مجموع القران لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الاية فيها بتاويل المنزل او المذكور
لان القران مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائها وثانيهما انه ان كان نقل نوع العلاقة
كافيا لجاز استعمال النخلة في الحايط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس
للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل والمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي

وان لم نعلم

7

وان لم نعلم المانع بالخصوص اقول المصنف في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون
اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة
واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى ان لم يحصل القرينة على عدم
ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية والحركة ونحوهما وكذلك الحال
في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة فان التجوز في امر عقلي وهو
يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك
التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحايط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من
حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو غير موجود في الجبل والحايط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون
بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب بخلاف الشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المراد
المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما
الضعيفة عرفا وليس اظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية من اللوازم
الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن ساير المناسبات وبالجملة لما كان الغرض
من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب التجويز بالعلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفائه الجزء
كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في
جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب
لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها الا انه حصل الرخصة في نوعها
لعموم مخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة
النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز فتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض

بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعا لذات ثبت لها الفضيلة والسخا ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل والسخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اقول لعل القارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول لعدم الحاجة اليه والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه تقسيم فيما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز يتخير فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة لاهل الجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا وجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الاترى انه يجوز ان تقول اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان صنف من اصناف ذلك النوع **فائدة** اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة اعني بها الظاهرة لان مبنى التفهيم على الوضع غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى ومعان ولم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجاز او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رضي الله عنه على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الاعم الاغلب وهو ايضا ممنوع ولو سلم فمقاوم للظن الحاصل من الوضع تم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب عليه ذلك اللزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التميز وحيث لم يتميز فالتوقف وقد يمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم ان اللفظ استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى وللمعاني الا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون

له معنى اخر

له معنى اخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاخر ولكن ذلك الغرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم معنى حقيقيا ونعلم انه استعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهل انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ ويتوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا اخر هذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل والحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو استعمال في الواحد وقال ان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقروا في ليلة القدر هذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه فيصح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمم المقال وهو كما ترى الثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معان كثيرة ونعلم ان له معنى اخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايضا ولكن نشك في ان المستعمل فيه هو ايضا حقيقة ام لا وذلك متصور على وجهين احدهما ان يشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايضا بوضع عليحدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان الصلوة معنا حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايضا نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايضا او بمعنى انها موضوعة بوضع عليحدة لصلوة الميت ايضا او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا

لفظيا وكذلك اذا راينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجرا حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور ولجرانه على مذهب السيد على الاحتمال الاول والتوقف فاصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منه بالقراين على الثاني مثلا اذا راينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام ما البير الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة فيه لتفرع عليه نزح جميع ما البير وبين ان يكون المراد ان الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما ان موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر مما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معنا ما اذا ان المراد بالمعاني ما ذا ان الاول تماما ثم بالنظر الى الجبل الاول اذا استعمل الكلي المستعمل فيه المعلوم واما مثل الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة وانما النزاع في انه له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه تعالى وتماما حققنا ظهر لك انه لا منافات بين قول المشهور بوجوب التوقف ان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب الموارد وقولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اتم لرد على السيد ومن قال بمقالته فانا قطعنا النظر عن غيره الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فيها ما وقع عن صاحب المدارك ره قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ايضا قال في غير من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار واستجيز بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير

من الاشتراك

9 من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظر جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة والفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو قوعه في كلام الحكيم والاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني العموم لوقوعه في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشايعة وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم عليهم السلام الطواف بالبيت صلوة قانون فقد ذكرنا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الوضع وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه الحالات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على المعنى الموضوع له الاول كما تقدم واما لو كان الاحتمال المطلق والتردد بين هذه الامور الحالة لغير الاصل الموضوع له المتجددة الطارية الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هنا لصور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض احوال الحاصل من دوران اللفظ بين نقيض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعضها اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكن لما كان لهما مزيد اختصاص وليتبا زايدا افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منهما مرجحا على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز من حيث بعديته عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفايدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور دون الاخر حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياجه الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز فوايده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم تعرف

قرينة يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه

التي ذكروها وفي كثير منها نظر واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل ما هو

المعتمد في الترجيح بهذه الوجوه مبناه كون صاحب الحرية الكاملة والحب لافادة المتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو

اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة

الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في اغلب كلماتهم يعتبرون ذلك فانه قيل الحكماء

منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فيقال ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم و

الاحسن غالبا بل ربما يقتضي الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر ما له مزيد دخل في

مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات

مختلفة وما هذا شانه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم

فنمنع حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفسه الا ما غلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار

هذه الغلبة وكذلك التخصيص غلب افراد المجاز في العام الا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل

ندرتها معلومة فعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل لا يبعد ترجيحه على الاضمار ايضا ويقدم

التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب الا ان حجية مثل هذا الظن فيدل

عليها ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز وخفاء القرينة فكان الوضع من الواضع فهذه الا

المخالفة له الطارية عليه ايضا من جانب الواضع ولذا قيل ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي

بالقرائن المعهودة المعدودة فكذا يكتفى في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا اشتراك ولا منقول بقرينة الغلبة

سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل

هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص من العمل بالظن في دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل

جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل

وان شئت ارشدتك الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام ما رواه

اسحق بن عمار

اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح عليه السلام انه قال لا باس بالصلوة في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان

كان فيها غير الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس ويدل على ذلك العرف ايضا فلاحظ **قانون** كل لفظ ورد

في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقته

الاصطلاحية سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على العرفي

او العرفي ان وجد احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد احدهما او اتحدا فهو وان تعدد فيرجح في تحصيل الحقيقة

باستعمال امارتها او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاهما من الترجيح او التوقف فان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي

هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك

بتقديم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع

في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ

المتداولة على لسان المتشرعة على من تشرع بشرعنا فيها كان ام عاميا صار حقايق في المعاني الجديدة التي تحدثها

الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل انه

بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا

في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق ولم يحصل الوضع الثانوي

في كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله لها فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا

بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين

حجج واهية واقوى ادلة المثبتين اصالة عدم النقل واقوى ادلة النافين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد

يستدل بالتبادر لانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا

الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المحاورين

بذلك اللفظ فانا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلاثة

لا يلزم منه كونه حقيقة فيه عند اللغوي ايضا وربما اراد بعضهم مصادرة قوله ان الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال

الشارع لا لاجل الفاظ المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب فقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم
يعني وضع الشارع وهو مقلوب عليه بان التبادر معلوم وكونه من لجل وضع الشارع غير معلوم وعلى
المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع
الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم و
الحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار حقايق في صدر الاسلام بل يمكن ان يقال انها كانت حقايق في هذه
المعاني شرعا لكن حصل الاختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة في زمان الص
الصادقين ومن بعدهما عليهما السلام مما لا ينبغي التامل فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ
الوجوب والسنة والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما عليهما السلام ايضا محل تامل
فلا بد للفقيه من التتبع والتفحص ولا يقصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول
منها في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار
في هذا المعنى الى ان استغنى عن القرينة فان علم كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وح
فيمكن ارادة المعنى الجديد مع اختفاء القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا
اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى
بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه
استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالر
بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده
ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزم ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس ولم يكن متبعا
كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي التركيب في الماهيات المخترعة عند الشارع وتظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم
في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه بيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان تتلقى

من الشارع

من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش
ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في كلام الشارع لافادة الحكم او بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما
وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهو ايضا كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها
الا هو واما هذا القايل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات وغاية الامر يقال
بما يثبت عنده من الشرايط فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واجمالها فهي للعبادات من باب مركب ذي اجزاء
ينتفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد في حصول الامتثال من حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك في كون شيء جزء له او
شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعتبرة ولا يكفي في ذلك عدم العلم
بعدم الاتيان واما على القول بعدم تركب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجية عنه
يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرايط الخارجية باصل العدم كالمعاملات واما ابتناء دفع كلام هذا القايل بالبناء على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم
لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة
الصارفة عن اللغوي لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية
بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثة
فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا في كون شيء جزء لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم
او لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في الخارج فيه خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي انهم
اختلفوا في كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
فيها بل يكفي فيه ثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع في الحقيقة في انه متى
اطلق لفظ دال على تلك الماهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة في هذا النزاع يظهر فيما لو لم يعلم
فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لا بد من العلم بالصحة مع الشك

في مدخلية شيء في تلك المهية جزء كان او شرطا فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الاول للشك

في الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثاني ايضا فلعله

مبنى على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يقال بصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء اخر له وفيه انه مبنى

كلام القوم على العرف واشعار بكل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في المتعارف الا ترى ان

الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا بخلاف مثل الراس ورقبته والحاصل انه لا ريب ان المهية المحدثة امر

مخترع من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع

يكون موجبا للامتثال للامر بالمهية من حيث هو امر بالمهية لكنهم اختلفوا وهذا الاختلاف لوجهين احدهما ان نقول

اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات او استعمل فيها بمناسبة فهو بهذه المهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور

من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكن لما كان المهية عبارة عن المركب عن الاجزاء باجمعها من دون

مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء المهية مع قطع النظر عن كونها جامعة

للشرايط ولا من وضعه بازاء المهية مع ملاحظة اجتماعها لشرايط الصحة فاختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة

للمهية مع اجتماع الشرايط للصحيحة انها اسامي او المهية المطلقة فمراد من يقول انها اسامي للصحيحة انها اسامي للمهية مع جمعها

لشرايط الصحة الزايدة على الصحة الحاصلة من جهة المهية من حيث هي ومراد من يقول بانها اسامي للاعم انها اسامي

لنفس المهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزايدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان

الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة لكونها جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك

لانها اسم للاركان المخصوصة والشرايط معا والثاني يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط ولا مع الشرائط

ثم يظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة المهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط

الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في الامتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعها لشرايط الصحة

واما على القول الاخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل الامتثال بالامر الوارد بالعبادة

بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرايطها وما يقال لان الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه

الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في ان لهذا الشيء شرطا توقف صحته عليه ام لا والوجه الثاني ان

لان الشك في ... في شرطية ... الشرط

مع قطع

مع قطع النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب

عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للمهية التامة الاجزاء

ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى وضعها

لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها مطلوبا لان

مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة فيما لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن راه يصلي فراى

من صلى ونقص طمانينة في احدى السجدتين مثلا ولم يقرء السورة في احدى الركعتين فبر النذر بذلك ولا يستلزم كون

تلك الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداقا للاسم معنى وكونها مامورا او مطلوبا يحصل به الامتثال

بر النذر موافقة للعرف ... والقصد

معنى اخر اذ لا بد في الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا وتبقى الاحكام بالنسبة الى الامرين وتظهر

الثمرة فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحة بمجرد صدق الاسم فيما لو حصل شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها

بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرايط

فلا العدم معلومية تمامية الاجزاء وجامعيتها لشرايط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيرها من ساير شرايط الصحة

ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم

فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم

القول بالف ماهية لصلوة الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وكذلك الشاك

والمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسية في جزئيات مسائل النسيان والشاك

في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه الاحكام

المختلفة ترد على مهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذلك ايضا

الصلوة بالتلبس بها اسامي للاعم فالظاهر ان لكل شيء منها اسم اخر ولا دخل في اشتراط الشيء بشيء اعتباره في تسميته

ثم يكون كونها اسامي للاعم اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا

اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عدا الاعصيانا ولا يتحقق كونها ركنا مع ذلك لتعدد كونها ركوعا الا ان يقال ان المراد هو صورة

الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بقصد الركوع لا لاجل اخذ شيء من الارض مثلا

اغنى

مع وضع اليد على الركبتين بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق
الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع الركوع اسما للاعم من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة السلب
عن العاري عن الشرائط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي في
الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من جهة الامر لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل
النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور
فمع توجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله عليه السلام لا عمل الا بنية ولا
نكاح الا بولي ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فيه ان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل
لا رجل في الدار واما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد بنفيها الا
نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما نحن فيه كونه من هذا الجملة مثل
ما نحن فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوها انما يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف وهو كونها اسامي للصحيحة بحيث يمكن
عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما
هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداوله العلماء هذا التداول في مباحث المجمل والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة
والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه
بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة
التي هي الموضوع له لكلمة لا نفيا لو اريد حملها على نفي الذات ثم ممكن ثم نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات
مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي منسافرة
بباقي نظايرها سيما مثل قوله عليه السلام لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة
اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور وايضا يكون من المستدلات اصالة الحقيقة
يقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاها في غيرها بدليل وبقي الباقي فنقول ان مثل قوله عليه السلام لا صلوة
الا بطهور لما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظاير وباق على مقتضى الاصل فلا ريب في ذلك

خلاف

خلاف
الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليس الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في
ذلك البحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات ولا انصاف في
ان كون هذه منسافرة بباقي النظاير من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك ادل مما اراده المستدل
وايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة ولا تدل
على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة ايضا واجبة مع
الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جمع جميع
الشرائط ثم اعلم ان الشهيد قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج
لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيهما فلو افسدها بعد ذلك لم يزل
الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو احرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من
الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظاهر ان مراده الاكتفاء بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه
يحصل الحنث بمجرد الدخول فيها وقوله كما يظهر من قوله الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم
ان الفاسد لا يكون مطلوبا لما الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولو لا غرض لهم مثل كونها علامة
للاسلام ومصححا لجواز كل ذبيحته بمجرد ذلك قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لانه ان كان اراد من الاطلاق ما هو اعم من الاطلاق
الحقيقي فلا ريب في اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد
منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل لان فعل الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده
الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشارع مما لا يقابل بالانكار وانما الاعتراض يفيد ذلك وهو ما
رواه الكليني في الموثق كالصحيح لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمس على الصلوة
والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من
الواضح ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتحقيق ان هذه هي الفاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام العلماء فالاخذ
بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي في كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في الد

فى التسمية بالاعم كما يشير اليه من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكر قوله م دعى الصلوة ايام اقرائك فان
صيرورة الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون فى ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهى وليس المعنى ان الصلوة
الصلوة التى لا تكون فى حال الحيض اتركها فى حال الحيض بل معناه اتركى الصلوة حال الحيض وادعاء ان التسمية وثبات الشرط
هنا انما حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكرنا انما يصح اذا قيل معناه ان الاركان
المخصوصة التى هى جامعة لجميع الشرايط ولكونها فى غير هذه الايام واسمها الصلوة لا تفعليها فى هذه الايام والمفروض ان كونها
فى غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شى من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة
مع قطع النظر عن كونها فى هذه الايام او غيرها فى هذه الايام ومما ذكرنا يظهر ما فى قوله م لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما
مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان النظر من حال المسلم فى نذر الفعل او الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح كما
ان الحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا انه ليس بصلوة فى معتقد ومن عدم الصحة تمالى نفى الذات فلو نذر احدان
يصلى ركعتين فى وقت خاص فالقايلون بكونها اسما للاعم ايضا يقولون بان الفاسد لا يكفى وكذا لو نذر ان يعطى
مصليا شيئا فلا يبر نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما جهل حال المخصوص من جهة نفس الاحوال
المعرفة بحال المصلى او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة فى حقيقة العبادة مولا مرجح عنده لاعتبار
الصحة عنده او عند المصلى الذى يريد ان يعطيه شيئا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان
بيعها فاسدا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقق البيع ولا ينافى ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه فى
المثال المتقدم والظاهر ان ذلك ايضا لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى جريان الخلاف فى المعاملات ايضا ومما يؤيد
كونها اسامى للاعم انه لا اشكال عندهم فى صحة اليمين على ترك الصلوة فى مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث
بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها يقتضى كون الصلوة منهيا عنها
والنهى فى العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها اذ هى انما تتعلق بالصحيحة
على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد

الصلوة

الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة فى نفس الامر حقيقة كما هو مراد القايل ويجرى هذا الكلام فى المعاملات
ايضا ان قلنا بدلالة النهى على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامى للصحيحة ان
يفتش عن احوال المصلى اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر اذا لم يعلم مذهبه وصحة صلوته فى نفس الامر فان حمل
فعل المسلم على الصحة لا يكفى هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة تختلف باختلاف الاراء
فاذا اراد من نذر شيئا للمصلى مجملا اصلا لكاشف الجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدرى انه هل صلى بغسل غير الجنابة
بلا انضمام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة بدون ذلك الصانع قد يكون رايه او راى مجتهده الصحة والمفروض
ان المعتبر فى وفاء النذر على تكليف هو الخطر الصحيح عند المطابق لنفس الامر بحسب ولكنه لا خطر فيه من الاختلافات
فى الاجزاء وساير الشرايط ولا ريب ان الصحيح من العبادة فليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه فى الجهل الحال على حمل فعل المسلم
على الصحة ولم نقف الى الان على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون الى من ظاهره الوفا وليس ذلك الا
لاجل كونها اسامى للاعم ولعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون فى الاعصار والامصار عن مذهب الامام فى جزئيات
مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت او ندبه ولا انه يتوضأ بعد الغسل
على انه نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك
فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ثم من يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع
هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم
بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقى الكلام فى بيان بعض ما اشار اليه الشهيد
وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما يثبت فى العبادات يثبت فى المعاملات ايضا وهو كذلك وقد
يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله وساير العقود على الماهيات الجعلية ايضا والثانى ان الخلاف فى كون الالفاظ اسامى للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل الصلوة
والصوم بل يجرى فى ساير العقود ايضا وهو ايضا كذلك قال المحقق فى الشرايع فى كتاب الايمان الاطلاق العقد

الصوم والصلوة

ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثانى
فى شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة فى الصحيح مجاز فى الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى
الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع
اجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من
الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة انتهى ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر
والغالب فى المسلمين ارادة الصحيح فيما ليس لا ان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره
الشهيد من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقى فهو المنع المتقدم وعدم سماع
دعوى الفساد فى صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كما مر واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم يتحقق معناه لانا لا ننكر كونه
حقيقة انما الكلام فى الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله ره وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان
اراد ان التقسيم ليس حقيقة فى تقسيم المعنى فيما الحق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى فيه ان المتبادر من التقسيم
هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد
معنى مجازيا فلا ابد ان يراد من المقسم معنى مجازى يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلامه فلا الكلام الى
ان الدخول فى العمل على وجه الصحة يكفى فى كونه صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على الوجه الصحيح
غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثانى فان الصلوة والصيام ليسا من باب
القرآن المحتمل وضعه للمجموع والكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق فى ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع
وعلى ما ذكره ره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصلح على المختار ايضا بل يمكن ان
يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه فى توجيه كلامه ره ومن وافقه
من ارادة الصحيحة فى امثال ذلك وان بنى على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال فى جواز
اجراء اصل العدم فى ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل

والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه فى كلام الفقهاء واما ما تراه كثيرا فى كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل
الذمة فهو مبنى اما على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وسيعرف ضعفه او تاييد الدليل به فلا حظ الانتصار قد
يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط فى اثبات اصل الحكم كما تمسك به فى وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعى وفى مسئلة
المنع عن صلوة الضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل فى ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان
فالمتبع هو الدليل ولا ينبغى التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف بعد ما اختاره الاصحاب وان لم نقل كلهم
متفقون فى عدم الفرق فى جريان الاصل لا نفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون
بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما
وردت منسد لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يقال ان التكليف بالعبادة امر شرعى
غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بما هيتها كما وردت فكذلك سائر الاحكام الشرعية
غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف
بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن فى الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة
وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارض او بسبب اصالة عدم معارض آخر فكذلك فى ماهية العبادات وكما لا
يمكن فى ماهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك فى نفس الاحكام
وسيجئ الكلام فى ذلك مستقصى فى مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة
العدم فى اثبات ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة المجملة قطع
لاصالة العدم الثانى فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فمثله موجود فى الاحكام ايضا فان اشتغال
الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الذى علم اجمالا بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله قطع
ولذلك شرطوا فى اعمال اصل البراءة واصالة العدم فى الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة اولا فنحن نعلم
جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع ولا نعلم فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول

الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض لم يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا نرجح
انتزاع امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نرجع الى اصل
البراءة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الادلة فكذلك في مهية العبادات
المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان مهية
الصلوة لابد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان
دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما فبقي احتمال الوجوب لامكان ثبوت
دليل اخر يدل عليه فيجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من
مجموع الامرين الظن بان مهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس
الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة لسابق الا بهذا القدر فكيف
يحكم بانقطاعه راسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي
ايضا فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم مجمل الكل واحد من الموضوعات
فكيف يحكم بان الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم
فلا فرق بين الحكم ومهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان المهية وان العبادات
هو هذا مثل صحيحة حماد الواردة في بيان اداب الصلوة ونحوها فيتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام
في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات مهية العبادات بضميمة اصل العدم مطلقا اذ يحصل
الظن لنا من جهة اخبار مجردات ان هذا هو المهية ويحصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص
خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يقال ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد
انه لابد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو المهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه
احد من العلماء وانما ادعاه احد فهو ايضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل ولا يتم

الابضميمة

الابضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر او شرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالمهية موجودة
فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات المهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه المهية جزما لاحتمال اشتماله على
المستحبات التي ليست داخلة في ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء
من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اكمال
السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعد وربما يتكلف في رفع هذا الاشكال بان
المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا لكان الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه يسوغ
بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته
عن الحق وفيه ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالف الخاص دون سائر المخالفات وفي ذلك لا يثبت الماهية مطلقا
ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم
لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد
المجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال الذي من اثنين كما في الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم
فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع حاصل بتكرر الصلوة فيصير الامر اشنع وما
هذا القول الا وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلا
مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض
باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان المحقق في
محله كما سيجيء إن شاء الله تعالى حجية الاستصحاب مطلقا ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون
الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب
الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة سائر

الادلة المثبتة لما كان لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض
الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الرجحان فيحكم بالاستحباب فان الذي ثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر
الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين فصل الاستحباب مستفادا من استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان
معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة بنفسها فان المرجح للخارج كاحتمال كونها غير
العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم
تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا يحصل الا بهذا الاستصحاب
الا بقاء المكلف في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني يقتضي
اليقين ببراءة الذمة ان امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة سائر الادلة قائم مقام اليقين كما
هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة الباقي لم يقطع الا
بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من
الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق واضح وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة
ولما كان المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر واما على القول
بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ
العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال
والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا فيتبع
الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم
فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم ال
الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت بهما ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر
من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع

في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى اخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره
بالكنه بجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمايز المعاني بعضها عن بعض بجميع الوجوه
بحيث يكون تصورها بالكنه شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فلو
اذا بنينا بيان الماهية بالرجوع الى مصطلح المتشرعة والشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام الاول بيان ذلك الماهية
المخترعة وتميزها من بين ما هو من صنفه من المخترعات مثل ان يقال المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة اليه هل هو
ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة او القيام فيرجع الى عرف المتشرعة ويثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد بيان
ان المراد بها ما قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثلا انا نعلم ان ذات الركوع والسجود
هو معنى الصلوة لكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي
لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسألة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول
فذكر تبادر ذات الركوع والسجود بصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثالثا فنقول لا تفاوت الحال بعد القول
في الفاظ العبادات بالحقيقة المتشرعة بالتبعية لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فهي
كذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة ولا خلاف في عرف المتشرعة في عدم اشتراطها الا بوجه
عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضرها عقلا والمعيار
هو العرف فخرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية
وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعي والتسمية ليست بشرعية والتسمية مبنية على طريق
العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المتلقاة من الشارع لكن
طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في
المعنى العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهيته اخراج الماء منه وقيل يحصل بما المضاف
وقيل بشرط المطلق وهكذا او بعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يرجع في الفاظ المعاملات الى ما هو

المتداول عند عامّتنا اهل العرف واغلبهم فكذلك يتحقق في الفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرعة ولو قلنا
انها اسامي للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبّسة بالركوع والسجود والقرائة
والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث يحصل الشك في انّ الماهية هل تتم بذلك
المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه لظهور اشتراط الملك في غسل الثياب والعصر
فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون الـ
التشهد والسلم ايضا جزء للماهية لا او في كون السورة ايضا جزء للماهية لا او هل هو شرط لا بشرط الجزم لا نعم اذا علمنا انه
شي آخر فيه ولم نعلمه بعينه فلا يمكن اجراء الاصل ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ولكن فيه تمّ انّ الفرق
بين الشك في الجزء والشرط ايضا قد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع انّ تحديد
الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرّق بينهما الى انّ الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها ولو ثبت
غيره انّ الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فانّ قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة
قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع
يمكن ان يقال يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا **تنبيه** يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في
هذا المقام عن باب التأييد والاشعار ان يكون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود
ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزايد على الماهية وغيرها من الواجبات شروط وزوايد ولعله الى ذلك
ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى فان بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل
الباقي الواجبات احكاما اخر فليتأمل **تنبيهان الاول** قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما يختص به مما يحصل
فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي حصل انما هو لاجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم
فلا بدّ ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرف اهل زمانه ايضا كذلك وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف
عرف الخاص الذي لم يختص به بل يوافق طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه
اهل المدينة والعراق فاذا طلب الامام عليه السلام مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم

الراوي والمروي عنه فيه اشكال ولا بدّ من الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف **الثاني** اذا اطلق الشارع لفظا على شي
مجازا مثل قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في
الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول
بشاويهما في الاحكام الشايعة لو كان للمشبه به حكم شايع والا فالعموم والاجود الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة
فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا **قانون** اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني
المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات **الاولى** ان المشترك حقيقة في كل من معانيه
وقد عرفت انّ الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عيّن اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب
وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فانّ دلالته على المعنى ليس بنفسه
بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عيّن في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكنّ الاجمال وعدم الدلالة
انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليها اجمالا لا لنفس الدلالة فانّ
الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى ينصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي
غير مراد نتوقف في المعنى المراد حتى يتعين بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شي لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال
انّ المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك فقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيها الحيثيتان لا اقول انّ مدلول
المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم
غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضع له في اصطلاح
اخر كاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى
عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا في اول الكتاب **الثانية** انّ اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي
حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المقصود اذا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا وتوضيحه انّ غرض الواضع
من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشي اخر او كان للمعنى
شريك اخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بدّ من التنبيه

عليلا اولا ان الوضع ليصرح بانى اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شىء اخر و بشرط الوحدة و لا يجب ان ينوى
ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما قصد الموضع مع الانفراد و فى حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له
كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقى للمفرد هو المعنى فى حال الوحدة و لا عدمها فقد يستعمل ايضا مع ان الموضوع له المعنى
لا بشرط الوحدة فى الاكثر و الموضوع له مرتبة المعنى الصورتين فان الموجود الخارجى الذى هو الموضوع له مثلا جزئى
حقيقى و ان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده و اعتبار الكلية و الجزئية الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة
انضمامه مع الغير و عدمه انما هو باعتبار المعتبر و مع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له و هو
ليس الا المعنى فى حال الانفراد لا بشرط الانفراد و لا بشرط الانفراد و ان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك فى التسمية
و لذلك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول انى وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد وحده او لا بشرط الوحدة و لا
عدمها فهذا الاطلاق و التقييد انما هو باعتبار الوضع للموضوع له و المفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع
و الاصل عدمه و الحاصل ان المعنى الحقيقى توقيفى لا يجوز التعدى فيه عما علم وضع الواضع له و فيما نحن فيه لا نعلم كون
غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا فى استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا فى المعنى فى حال الوحدة لا بشرط
الوحدة الثالث المجاز مثل الحقيقة فى انه لا يجوز التعدى عما حصل الرخصة من العرب فى نوعه فان الحقيقة كما انها امر
بوضع شخصى فالمجاز موضوع بوضع نوعى و لا بد من ملاحظة الوضع النوعى ايضا و ان الرخصة فى اى نوع حصل و الحاصل
انه يجب الرخصة من العرب فى كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذ لا حصول الرخصة كليا و هذه الرخصة ايضا تستنبط من التتبع
و التصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالات الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات فى ضمن اى فرد من افراد
ذلك النوع و قد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة فى الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد
الاستعمالات فى جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة فى المجاز او نوع من انواع جنس منها و لم
يوجد فى صنف اخر من ذلك النوع و لا نوع اخر من ذلك الجنس فلا نعم نجد الرخصة من نفسنا فى الحكم بالتجويز فيما
لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل فى بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا فى جزئيات
جزئيات الصنف الاخر و هكذا الكلام فى النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء
فى الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان الكل مركبا حقيقيا خارجيا كان الجزء مما له قوام فى تحقق الكل كالرقبة فى الانسان

والعين

و المعنى و الوحدة
فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين
ايضا من ان الموضوع له هو المعنى
لا بشرط الوحدة و لا عدمها

و العين فى الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال سائر الاجزاء فى المركبات الحقيقية و جميع الاجزاء فى المركبات الاعتبارية
و كذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل فى الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع فى الانامل
فى قوله تعالى يجعلون اصابعهم فى اذانهم و اليد فى الاصابع الى نصف الكف فى اية السرقة و الى المرفق فى اية الوضوء و الى
الزند فى اية التيمم فلا يجوز القياس فى غير المركبات الحقيقية و ايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعانى
الحقيقية فى المعانى المجازية مع القرينة الصارفة منفردا اعنى لا يريد فى استعمال واحد الا معنى مجازيا
واحدا و بالجملة المجازات المستعملة وجدنا ان غالبها و لم يحصل لنا العلم بترخيصهم فى استعمال اللفظ فى مجازين و عدم
العلم بالرخصة كاف فى عدم جوازه لان استعماله فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة الرابع
المتبادر من التثنية و الجمع هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان او الاشياء المتفقان فى الاسم فيكون
حقيقة فى ذلك فان التبادر علامة الحقيقة و تبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر نفسك فى مثل رأيت
مسلمين و مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او المسمون بمسلم
فيعتبر فى الاعلام المثنيات و المجموعات مفهوم كلى فى مفردها مجازا مثل المسمى بالمسلم او المسمى بزيد ثم يثنى و يجمع و يؤيده ما ذكرنا
و يؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ فى التثنية و الجمع للزم الاشتراك فى مثل عينين اذا جوزنا استعمال الحقيقة
فى الشمس و الميزان او الباصرة و الينبوع فلا بد من التوقف فيلزم هنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من
نوع و المجاز خير من الاشتراك فكذا الاحتياج الى القرينة الخامس المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو
نفى افراد ماهية واحدة و ايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام و التنوين و علامة التثنية و الجمع حقيقة فى الماهية
لا بشرط شىء و اذا الحق التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة و اذا الحق الالف و النون او الواو و النون مثلا يراد
به فردان او افراد من تلك الماهية و اذا الحق الالف و اللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فالثانى يراد به تعريف الجنس تعيين
و الا قلنا فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهنى و هو فى معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجى
او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفى على النكرة لا تفيد الا نفى افراد تلك الماهية و اذا ثبت

ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شيء يجب دخوله معنى اخر من معانيه فيما دخله
حرف النفي اذا تمهد ذلك ثم هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله
في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناطا للحكم
والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني
وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال لكنا انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر
انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل
بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل مما له تركب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو منتف
مما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد
ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة
في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة
الثانية من ان المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه فاستعماله فيه في غير حال الانفراد ليس
استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة
في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع
المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع
الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه
مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى
سبعين حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت
في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ
او الاشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك

٩٤ فا

فاما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية والجمع مما يرجع الى الحقيقة علامتهما الا الى
العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما الحال في الحال بين ان الحق لفظ عينان او
عينين مثلا بل ابدا بهما الشيئان سواء كانت منهما الفردين من عين او شيئين مسميين بعين انما التفاوت في لفظ العين
فيراد في احدهما استعماله في معناه الحقيقي اعني الماهية المعتبرة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين
منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل
في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى
بالعين او اكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم ان يقال
ان مدلول العلامات اما التعدد والاشارة الى التثنية او التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني بهما الاثنين
من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع على حده فيمكن ح القول بالتجوز في هذا اللفظ بالجمع
فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما
فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابها لفردين من ماهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم و
صدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك
لا يثمر فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة
ومجازا يحصل بذلك المجاز واذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز بمعنى عموم الاشتراك
فثبوت المجاز الاخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه
وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع ان المجاز الاول اقرب بما شيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة
ضعيفة ح نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هذا الفردان
على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل فتامل ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازيته
التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فظهر الكلام فيه مما مر انه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية

واحدة وان التجوز فيما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجرى الكلف
الذى ذكرته فى التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك فى اكثر من معنى حقيقة
فى القول الحق قال انه ظاهر فى الجمع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده فى المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل
على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى وان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال الى وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود
من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج آخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية
الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوى اعنى غاية الخضوع وجعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة
الشرعية فيراد منه غاية الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع
التكليفى والتكوينى ولهذا لم يذكر فى الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكوينى فى الكل الثانى ان ذلك مجاز
لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه والثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال
بها على ظهورها فى ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة على ارادة الجميع هنا موجودة اما حجة المانع
فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل
واحد من المعانى لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق فى حال الارادة الواحدة والاكثر والجواب عنه ان
الموضوع له هو كل واحد من المعانى فى حال الانفراد كما مر فى المقدمات واحتج من جوز فى المفرد مجازا وفى التثنية
والجمع حقيقة اما على الجواز فى المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجئ واما على كونه
فتبادر الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء الموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون
مجازا لانه استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء واما على كونه حقيقة فى التثنية والجمع فبانهما فى قوة تكرير
المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق فى المعنى بل يكفى الاتفاق فى اللفظ كما فى زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما
تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت فى المفرد الا فى حال الانفراد بالمعنى فى الارادة كما مر
حققناه سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة فى نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال

العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص فى العام كما لا يخفى واما كونه حقيقة فى التثنية والجمع ففيه ان المتبادر
منهما هو الاتفاق فى المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع ما عدا انهما فى التقدير
فيجوز تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والمدعى فى المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يقال يراد به
ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفى ان النفى يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه فى المثبت
حق وجوابه عن التجويز فى النفى انه انما يفيد عموم النفى فى افراد الماهية المثبتة لا فى المشتركات فى الاسم كما حققنا
الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال فى المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة
اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقى فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا
وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله فى المعانى الثلثة واجيب عنه
بان المراد ليس ارادة المعانى مع بقائه لكل واحد منهما منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد
فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا فى المعنيين وهذه مناقشة لفظية والاولى فى الاستدلال على المنع
ما ذكرنا **قانون** اختلفوا فى جواز استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى على نهج استعمال المشترك فى اكثر من
معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد للنفى والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مطلقا ومنهم
من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مطلقا لما عرفت فى مقدمات المسألة السابقة ان وضع الحقائق
والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف فمع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازى لا يمكن ارادة
ما وضعت له كما ذكرنا بل لا يمكن ارادة غيره من المعانى المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على المنع
بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقى وملزوم معاند الشئ معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز
اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية
ما ثبت كون المجاز ملزوما للقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقى مطلقا فلا
يعنى ان يرمى فى قولنا رايت اسدا يرمى يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما انه هو مع الرجل
الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكل مثل الرقبة فى الانسان ولا ريب فى ثبوت ارادة المعنى الحقيقى

الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانع عن ارادته بالذات لا مطلقا وكذا يمكن بان مرادنا منها المانعة عن ارادتها منفردا فمن اين نحكم بان المراد هو الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مورد النفي والاثبات للقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يندفع ان ذلك مناقشة لفظية فان مآله يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب الحجة المانع المطلق في البحث السابق ولعلنا في الاستدلال لعموما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لاجتماعها مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بل دلالة الالتزام او انفهامها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه لا بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب الدلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال القصدي لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة المعنى الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له نعم جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا ينفك حينئذ استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له فلا يتم فرض المعترض اذا اللفظ لم يستعمل في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا فانا نجعل البحث فيما اذا قصدنا وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله

في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي

من باب الكناية ويندفع انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسألة مثل المسألة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما يمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا لان المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بارادة عليحدة باعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء ره وفيه ان دخول المجاز في الارادة مع انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي كما صرح هو به ايضا في حواشي المعالم وقال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكلي الافرادي ليس ههنا ارادتان متضامتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم له وجه ان اريد من البطلان ارادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع ان من الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له ولحجة من قال بالجواز بعد تمنا في ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه ولحجة من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا بالنسبة الى المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لانه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصل بان المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة من وجهين من جهة القرينة المانعة

ومن جهة اعتبار الوحدة وان ارادوا مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير
مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده نفيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية
والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي
اذ القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا
والا لم يتعين المراد الا ان يقال ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن
فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة
المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقايق والمجازات وحدانية فالامر اوضح قانون المشتق
كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلم فقط
كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد ويصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه
جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد به الاطلاق على من يتلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا
في مفهومه او الاطلاق عليه بعلاقة ما يؤول اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد توهم ان اطلاق
النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا
سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة من حصل
له المبدء في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر عنه
ما حصل له المبدء اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدء وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي
بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرنا احسن ويظهر الثمرة في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا
حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا كان زيد قائما امس باعتبار كونه
قائما قبل الامس يصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر لك جواز اجراء هذين التعبيرين فيما لم
يتلبس بعد بالمبدء ايضا فتامل ثم ان هيهنا تعبيرين اخرين احدهما استعمال المشتق في المنقضى عنه المبدء بعلاقة
ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدء في الجملة اى ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار

يعني لا يصح ارادة الموضوع له مع المعنى الكنائي ايضا اذا جرد عن قيد الوحدة فيصح المعنى الحقيقي الذي اريد معه الحقيقة في اسقاط قيد الوحدة من الكنائي الذي اريد معه الحقيقة [illegible] ويمكن الفرق بان المراد في اللفظ المستعمل في المعنى المجازي والمعنى الحقيقي مع اسقاط قيد الوحدة هو كون كل منهما مرادا في اللفظ بالاصالة بخلاف الكناية فان ارادة اللازم فيها ليست من باب الدلالة المستقلة بل بتبعية اللفظ الدال على الملزوم وبعبارة اخرى المراد في الاول كل من المعنيين بدلالة [illegible] وفي الكناية يراد المعنيان من اللفظ باعتبار [illegible] فافهم منه [illegible]

قوله ومجاز فيما لم يتلبس بعد [illegible] ومراده من هذا الكلام [illegible] [illegible] منه رحمه الله

القدم

القدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك واما
المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب
اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهنا اقوال اخر منتشرة والظاهر انها محدثة من التجاء كل واحد
من الطرفين في مقام التفصي عن شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار
وغيره فاشترطوا البقاء في غيره واخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدء حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني
واخرى ففرقوا بين ما طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده وغيره فاشترطوا
البقاء في الاول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه او به فاشترطوا في الثاني دون الاول ولنا
كونه مجازا مطلقا وجوه الاول تبادر الغير منه وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه
حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه ايضا لزم الاشتراك والمجاز خير من الاشتراك كما مر وما يقال ان المشتق
انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذا لم يرد
منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع على كونه
حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا للزم الاشتراك ايضا ومما ينادي ببطلان ذلك ان
المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي والحال
وفي الاستقبال ولا يريدون به المعنى الاعم جزما والثالث انا اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فنقول صح
مفهوم الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين فاطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه لو اطلق على غيره ولا يخ
ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع الضدين
والرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء في زمان صدق
النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالته
على زمان فكيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا انهم انهم يقيدون حد الفعل
بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل

بمعنى الحال او الاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة في حد الفعل انما هو بسبب الوضع
ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يتوجه بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال
واما في الفعل فبمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى في الوضع الثانوي والتبادر من جهة انما هو الحال
فتامل فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل ان تحقق المبدأ مشروط في صحة
الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من
الخبرية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء
بالصفا فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدأ حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في زمان الماضي
فهو حقيقة وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سأشتري
ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا او سأشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما اشتريته
لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال
الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا مرارا وقد استدل بعضهم
بعد تسليم الدلالة بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه
مع تسليم الاستدلال ان الاول لان مفاده ارادة الخصوص لا المعنى العام منع قد عرفت حجة من شرط بقاء المبدأ فيما لم يكن
المبدأ من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها ينقضي شيئا فشيئا هو قبل حصول الجزء الاخير غير متحقق وبعده منعدم ودعوى
اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو يعرض في اثنائه تكلم ولا يضره السكوت
القليل بمقدار التنفس وابدل بمقدار شرب الماء ايضا في بعض الاحيان حجة من اشترط البقاء في الحدوث
دون الثبوت انه لو كان شرطا مطلقا للزم ان يكون الاطلاق للمؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في
حال النوم وهو لم يكن حاصلا في المدرك فحجة من خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذا
يلزم كون الاطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة
وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكال الضحى اكفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو

واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم صح
در خزانة الخيال

من جهة

٢٤٠

من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا ايضا حجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه
هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا و
السارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المتلبس بها في
احد الازمنة الثلثة ووجه الاستدلال انهم يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة وكون
المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة
في المستقبل ايضا وقد يتصور بان مراده ان المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدأ في الجملة يعني المعنى العام ما
او ما هو اعم منه ليشمل الاستقبال كيف كان فهو باطل اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال
ولغوية في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق
كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية يمنع الاطلاق فيه وان كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في القدر المشترك
ايضا للزم الاشتراك والمجاز او لا فهو وكونه محكوما عليه قرينة المجاز مع ان الاستدلال بها على من لم يتلبس
بعد حين الاطلاق ولم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية فان تلك الخطابات لا
تثبت الا اصل التكليف في ما لخصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج كالاجماع وغيره واما على ما حققنا
موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس
بالزنا والسرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال
الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت بالاستصحاب وغيره من الادلة تنبيه ينبغي ان يعلم
ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة وقد يعتبر مع
كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظيته الحال والملكة والحرفة
كالقارئ والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها
بسبب حصول النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو

نتمم

ولو كان يوما او يومين او شهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود غير مضر ويصدق على من لم يبتس ومن اعرض وقصد
العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيهما وان طرء الضد الوجودي لاصل ذلك الفعل ايضا واما في الاحوال
فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف واما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالسواد
والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء تلك الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين واشتبه
عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات
بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء او راغبا
عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودي اولا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور
من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولا ان كلها مخصوص بالملكات فهذه الا
الافعال انما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما
حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة
المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة منها فان المثمر يجوز ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان للشجرة ايضا يتصور
نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل
معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها مثل النسيان للانسان ويمكن ان يكون هو الحال والحال ايضا محتمل معنيين احدهما
صيرورتها ذا ثمر مثل اغصان البعول والثاني للفعل الحالي فعليك بالتامل والتفرقة في كل موضع يرد عليك
الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه مقصدان المقصد الاول في الاوامر قانون الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل
بالقول استعلاء وكان المختار الاولى اعتبار العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة وسيشير اليه في اخر المبحث والمراد بالعالي
من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان
وغير ذلك فبعيد لعدم تبادرهما والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظني ان من يقول ان الامر
المركب من ا م ر حقيقة في الوجوب هو ممن يقول بالقول الاول ولا ابد ان يقول به لما سبق تعريفه الاصطلاحي

ومحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها ح

معناه العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر
والايات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك وقوله ص لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلب عليه السلام عنها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا
شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة في
الوجوب وكون المبدء اعم منكا ترى فالوجوب ماخوذ في مفهوم الامر فالتعريف الاول لمناسبته لمعناه العرفي المتبادر منه ومن
يقول بعدم افادته الوجوب ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن يقول بان الامر هو الطلب من العالي من حيث
انه متعال وقد عرفت بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه
واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والمندوب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ
لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا
كالتهديد والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به فان الطاعة اما
فعل المامور به الحقيقي وفعل المندوب لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا
يجديهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار
الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام الطلب بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم انها الرواية الندب والارشاد وقد
ظهر لك ان الطلب اذا كان بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا وانت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب
وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته
ورويد واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا على حده ومحل نزاع براسه فنزاعهم في دلالة هذه الالفاظ
على الوجوب يتصور على صور احدها ان العالي اذا طلب بهذا اللفظ هل يفهم منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته
الذم والعقاب الذين هما لازم مخالفة السافل للعالي الا ان يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك او مطلق
الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام والحتم ام لا
مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف

الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفتها لها ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها هل يفهم منها الالزام من العالي للسخو تاركه اللوم والعقاب او لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها شخص عال اوجب الفعل على المخاطب لا وجه

الاولى الثانية اذ الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا

فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب يشتركان ايدا والسؤال لا يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيقي بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليم هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني بالحتم والالزام غاية الامر ان الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي ولا يتم القول بالدلالة على الدوام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فلا يتكلم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثانية فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يمشي الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اريد كل منها اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في لفظ امر والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم هاهنا مشوش فربما وقع الاشتباه

اطلاقات صيغة الامر

الوجوب	الندب	الاباحة	الارشاد	التهديد	الاهانة	الرجاء	الامتنان
اقم الصلوة	فكاتبوهم	واذا حللتم فاصطادوا	واستشهدوا اذا تبايعتم	اعملوا ما شئتم	ذق انك انت العزيز الكريم	رب اغفر لي	كلوا مما رزقكم الله

الاكرام	التسخير	التعجيز	التسوية	التحقير	التكوين	الانذار
ادخلوها بسلام آمنين	كونوا قردة خاسئين	فأتوا بسورة من مثله	فاصبروا او لا تصبروا	القوا ما انتم ملقون	كن فيكون	قل تمتعوا وهو قريب من التهديد

والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله الهادي تذنيب اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انه حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونه حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى وهناك مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع عنه فمن اين معنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزائه كسائر الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص انحل عند العقل فينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف الا ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه وما توهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا باموركثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة والزيارة والجنابة ومس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظاهر وقبحه ممنوع وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى الحاضر المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في المندوب بانضمام قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدد سبحانه مخالف امره وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول الاية والصيغة ليحذر لتستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره ليرتفع بالموجبة الكلية الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها وتم ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ فيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب لا ما اذا ريد منها مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر طلب تبعا للمعنى العرفي طلب القول على سبيل الاستعلاء او طلب القول من العالي يغير

الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالها ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها مما لا يفهم منها الالزام من العالي
للسفل تارك اللوم والعقاب اولا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها شخص عال اوجب الفعل على الطالب لا وجه
الاولى الى الثانية اذ الذي ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم
خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت من السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا
كان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين
بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا بتفاوت رتبة الطالب فالوجوب مشترك ايضا والسؤال انما يدل
على الندب فكذا الامر فجوابه الحقيقي بعد منع انحصار الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليم هو ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل
بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني بالحتم والالزام غاية الامر ان الذم والعقاب انما يحصل بالترك بخصوص المقام
دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب
الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان
المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه صدر عن العالي ولا يتم القول بالدلالة على
الدوام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا صدرت عن السافل انها حقيقة فيه او مجاز فالتمسك
في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي
اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب
ايضا واما على الصورة الثانية فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يمشي الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى فالفرق بين
الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة
فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اريد بكل منهم اللزوم والحتم على الصورة
الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر
القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعده تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلاث
يجري في لفظ امر ايضا لكن الكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل
مجازا او حقيقة ايضا وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم هنا مشوش فربما وقع الاشتباه

اطلاقات صيغة الامر

الامتنان	الدعاء	الاهانة	التهديد	الارشاد	الاباحة	الندب	الوجوب
كلوا مما رزقكم الله	رب اغفر لي	ذق انك انت العزيز الكريم	اعملوا ما شئتم	واستشهدوا اذا تبايعتم	واذا حللتم فاصطادوا	فكاتبوهم	اقم الصلوة

الانذار	التكوين	التحقير	التسوية	التعجيز	التسخير	الاكرام
قل تمتعوا وهو قريب من التهديد	كن فيكون	القوا ما انتم ملقون	فاصبروا او لا تصبروا	فأتوا بسورة من مثله	كونوا قردة خاسئين	ادخلوها بسلام آمنين

والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله الهادي **قانون** اختلف الاصوليون في
صيغة افعل وما في معناه على القول المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انه حقيقة
في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونه حقيقة في الوجوب
في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما وبين الاباحة لفظا وقيل معنى وهنا مذاهب
اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال ان الذي نفهم من
الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع عنه فمعنى الوجوب وغيره امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل
باجزاء كسائر الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص ان انحل عند العقل فينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك
فانظر الى العرف الا ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه وما يتوهم
من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة والزيارة والجنابة ومس
الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما له ظاهر وقبحه ممنوع وكون ذلك في كل المواضع
موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجوب واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايضا غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة
ولا مانع من استعماله في المعنى الخاص المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في المندوبات فقط
بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايضا بآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم هدده سبحانه
مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول الآية والصيغة ليحذر لا يستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد
العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقض بالمجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد
منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره ليرتفع الموجبة الكلية الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها وهي
ان يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الآية انما تدل على وجوب
الامر الشرعي للوجوب لغة وايضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة
المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى فان الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان
الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب لا ما اريد منها مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق
عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر طابق المعنى العرفي طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالي [illegible]

في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الأول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي
ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة
عليه حتى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة
افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والنحويين
ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائي على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا
المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افردوا البحث في كل منهما كما اخترناه من كون
الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايضا حقيقة في الوجوب
لما دللنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله صلى الله عليه وآله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبهم على السواك
بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يقال انه لا بد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا
يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم لو كان الامر للندب ايضا ففيه ان ذلك ليس الا من جهة
صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام
انكاري لاستحالته على الله تعالى وهو يفيد التهديد والتهديد لا يكون الا على ترك الواجب وفي هذه الآية ايضا لا تدل
الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشارع الا ان يقال ان المراد بقوله تعالى اسجدوا قبل هذا وان التبادر
من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امره تعالى فتأمل وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة
ان الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة فيدفعه اصالة عدمها لا يقال ان هذا انما يتم
لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لانه حكاية لحال اهل لسان آخر انما يتم من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب
بلسان الآخرين ولسيعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر وما يقال ايضا ان الاستفهام تقريري
لاتمام الحجة فالغرض هو اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا
يتم اذا كان الامر للندب ايضا ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على آدم عليه السلام فرجح ابليس
الى الله تعالى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهو
شيء مما يعد من تبعات النفس في عداد المقصرين فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه
على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشاقة وتكذيبا خلاف الظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ

المكذبين

للمكذبين لا يدل على ذلك لجواز تقسيم على الجميعين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم
واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله
عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل العله
ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونه حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما
يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذلك والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة لغة واما حجة القول بكونها
حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل
منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه المصير الى المجاز في الندب لاجل الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب
مع ان المجاز على ما ذكروا ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز اكثر لان المجاز على المختار ايضا
وهو مجاز شايع لا شذوذ فيه كما توهمه مختص بالندب الا ان يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايضا
هو مجاز شايع لا شذوذ فيه كما توهمه صاحب المعالم من جهة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل في الحقيقة وقد
عرفت ان الاستعمال اعم منها ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض
الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظاهر ان
استدلالهم من جهة دلالة اللغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة
ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الآيات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر
طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ لا
ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الآيات الدالة على مذمة من
لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب اطاعة الائمة
عليهم السلام وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان مندوبا

فذهب والحاصل انّا لا نسلّم دلالة هذه الآيات والاخبار الّا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم انّ جميع ما طلبوه بصيغة افعل

وما في معناها امر مع انّ الظاهر انّ المراد من الاخبار انّهم عليهم السلام احقّ بالاتباع من الجبت والطاغوت واشياعهما كما قيل وايضا

اعمّ من المدّعى كما لا يخفى حجّة التوقف عدم ثبوت كونه حقيقة في شيء لانّ الطريق منحصر في النقل والآحاد منه لا يفيد العلم والتواتر

منه مفقود لانّ العادة تقتضي الاطلاع على بحث مجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اوّلا بل يكفي الظنّ ومنع الانحصار

ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلّة ويظهر حجّة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا الجواب عنها **تنبيه** قال في المعالم يستفاد

من تتبّع تضاعيف احاديثنا المرويّة من الائمّة عليهم السلام انّ استعمال صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار

من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجّح الخارجي فيشكل التعلّق في اثبات وجوب امر بمجرّد

ورود الامر به منهم عليهم السلام وتبعه بعض من تأخّر عنه كصاحب الذخيرة وغيره وفيه انّ هذا انّما يصحّ اذا ثبت استعمالهم عليهم السلام

في الندب بلا قرينة حاليّة ولفظيّة وفهم ارادة الندب من دليل آخر ولم يثبت وايضا قد عرفت انّ المجاز الراجح رجحانا

انّما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساو وانّه مع الحقيقة ممنوع عنده الّا اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعا جديدا

فيصير حقيقة في المعنى الثاني وانّى له باثباته فيما نحن فيه مع انّه لم يدّعه ايضا والحاصل انّ مجرّد كثرة الاستعمال في المعنى

المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل ولو اكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ترى انّ الالفاظ

التي ادّعوا صيرورتها حقائق شرعيّة في المعاني الشرعيّة استعمالها في المعاني الشرعيّة اكثر من اللغويّة ومع ذلك يحملها المنكر

عند التجرّد عن القرينة على المعاني اللغويّة وهو منهم وكذلك العام مع انّه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الّا وقد

خصّ وايضا تلك الكثرة انّما حصلت بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمّة عليهم السلام والّذي يضرّ على سبيل التسليم

هو الكثرة بالنسبة الى كلّ واحد فافهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنّه او توهّمه فاختلف القائلون بدلالة

على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب ومجازا في الندب او الاباحة والتوقف وابعد منها قول الحظر اذا علّق الامر بزوال علّة

عروض النهي والاقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه بمعنى رفع المنع السابق المستفاد من النهي بحيث في

النظر من الوجوب اذ ما تقدّم من تقدّم الحقيقة على المجاز اتفاقا انّما هو اذا دار الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي

اذا خلا المقا

اذا خلا المقام عن قرينة مرجّحة لاحدهما وامّا مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدّم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظنّ

مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا فانّ المقصود ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يرجّح

تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور

ولمّا كان قرينة الشهرة ليست من قبيل القرائن الاخر وكانت منضبطة افردها الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والّا فالدوران

والتعارض حاصل في جميع القرائن لكنّها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات

فاضبط ذلك ويدلّ على ذلك ايضا تتبّع موارد الاستعمال فانّك لو تتبّعتها وتأمّلتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو

بقي لك شكّ في موضع فالحقه بالغالب لانّ الظنّ يلحق الشيء بالاعمّ الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها العقل

والعرف والشرع قد حرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليها سابقا ثمّ انّ بعضهم لاحظ مثل قول المولى

لعبده اخرج من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي

محلّه وامر الحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال انّ الوجوب مضافا الى انّ المقتضي وهو ادلّة على

دلالتها على الوجوب موجود والمانع مفقود لانّ الامر لا يصلح لاينافي الوجوب وفيه انّا نقول انّ المراد من الامر هنا مجرّد

رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلّم لكن الوجوب ليس من

جهة هذا الامر والمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود واكثرهم قد قرّروا هذا الدليل على نهج آخر اضعف وهو

ان المقتضي موجود لغلبة صيغة الامر لما تقدّم من الادلّة والمانع لا يصلح للمانعيّة وهو ما ذكره الخصم من انّ الوجوب

ضدّ الحظر ولا يجوز الانتقال اليه لانّ الاباحة ايضا ضدّه لما قول بل المانع هو قرينة المقام كما بيّنا ودلالة الادلّة

على مطلق الصيغة على الوجوب لا ينافي في عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات

واما المثال المذكور والآيات المذكورة فالجواب عنها انّ محلّ النزاع هو ما اذا حظر عن شيء بحرمتها وتنزيهها ثمّ امر به

من دون اتكاء في شيء آخر يخرجه عن حقيقة الجنسيّة والنوعيّة والمراد من قولنا انّ ما ورد الامر به ليس واجبا

بل انّما هو مخصّص فيه انّ الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا يمنع عن ثبوت الوجوب من موضع آخر

٢

نعم لو مثل بقول المولى لعبده بعد نهيه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهى عنه
بل المنهى خروج بعض من الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمامور به هو خروج بعض ذاهبا الى المكتب ولا يضر هذا بدلالة الامر
على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ
فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة فاقتلوا على الوجوب في شيء وكذلك تحيض الحايض والنفساء ووجوب الحلق
بعد تحلل النهى عنه ايضا ثابت بدليل خارج لانه ايضا من النسك ولعل بالتامل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة
القايل بالتابعية لما قبل النهى والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات
قبله
الى الوجوب فاذا انتفى الدلالة عليه بعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا
واما توهم حصول كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشارع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام **قانون**
المشهور ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون
تركها اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط
التكرار ولا عدمه فالزايد على المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون الزيادة
اثما والقائلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال الواقع ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على ترك الزيادة
على المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد وبين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال
وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول في المرة فلم يكن عقابا كما لم يكن ثوابا فينتفي ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل
الاحتمال الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه
الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه والحق هو الاول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا
ثمرة والاقرب عندي انها لا تدل الا على طلب الماهية وان الامتثال انما يحصل بالمرة الاولى لان الامر يقتضي الاجزاء
والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشارع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الاوامر سائر المشتقات
ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل

مثاله

٢٩

من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار يشملهما من صفات
الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها لان العام لا يدل على الخاص
والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والاصل عدم ارادة
شيء اخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار
الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لانه في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الاوقات
ان القياس ليس من اللغة
كما سيجيء بخلاف ايجادها والترك بجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر
الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما توضيحه كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بان الامر يستلزم
النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا وان اريد الخاص كما سيجيء ومنع
ضدين
استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في الضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة ارتفاع الضدين
مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء ومنع دلالة المخصص النهي الذي في ضمن
الامر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت وان اريد من الضد العام بمعنى
الترك فيسقط المنعان الاولان ويجيء ما الباقي واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد
بدخوله الدار بدخلة مرة فمردود بان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا لان الامر ظاهر في المرة
واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمها فيما بين القول بالمرة والماهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة
واما لو وجد افراد متعددة في ان واحد مثل ان يقول المامور بالعتق لعبيده انتم احرار لوجه الله فقيل على القول
بالماهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثاني فيها فيبتني ذلك على جواز اجتماع
الامر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيتخرج المطلوب بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره
قال
معصية ثم الظاهر ان المراد بالمرة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل
الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويتخرج المطلوب بالقرعة ايضا هذا وقد ذكرنا ان الاقوى

بالنظر الى هذا القول ايضا حصول الاثم بغى الكلام فى قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع
قوله بالماهية كصاحب المعالم ره والتحقيق انه لو اراد حصول الامتثال فى الجملة اى ولو فى ضمن المرة الاولى فحسن وان
فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاول جزما وما توهم انه يكون من باب الواجب
التخييرى بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل فى الواجبات العينية فان الكلى المكلف به
عينا لا يمكن الاتيان به الا بالاتيان بالافراد فيكون الافراد من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باى فرد
يتحقق فى ضمنه الكلى فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب من ذمة المكلف فلا يبقى بعده واجب حتى
يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظاهر مع
انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام فى الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان
حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة والثلث فى الركوع
والسجود والركعتين فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا
بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ فى معنييه الحقيقى
المجازى على القول بكون الصيغة حقيقة فى الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرناه من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلنا
انفا من القول بحصول الامتثال والجمع على القول بالماهية فى صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك يتم ما نقلنا
من البناء على اجتماع الامر والنهى على القول الثانى فى المرة وغيره فتامل حتى يظهر لك حقيقة الامر **تذنيب** الامر المعلق على

تذنيب

شرط او صفة يتكرر بتكرار الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار وكذا عند الوجود المقتضى وعدم المانع
غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها دلالتها عليه مع فهم العلية يعنى
يكون الشرط والوصف علة فيكون من قبيل المنصوص العلة والسيد المرتضى ره هنا ايضا من المانعين مطلقا
اعتبار العلة المنصوصة مطلقا وسيجيى ان شاء الله ان الحق حجيتها فالاقرب التفصيل وتحرير المقام ان كل ما
دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغى التامل فى تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم

يدل

٣٠

يدل على العموم من ذاتيات ادوات الشرط مثل ان واذا فلا يقبل التكرار اصلا الا ان يقال بحملها على العموم لوقوعهما
فى كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة ففيها ايضا لما تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيى ان شاء الله تعالى بل
فيها اشعار بالعلية والمعتبرة هو العلة الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية التامة بمعونة الخارج
فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان فى الشرط او الصفة مثل الزانية والزانى فاجلدوا وان زنى فاجلدوا
ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا
فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات
والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو
لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافى بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط هذا درهما ان دخل الدار
فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة فانه من قال
لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك ايضا لفهم العلية **قانون** لا دلالة لصيغة الامر
على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخى كما ذهب اليه السيد بل هى لطلب الماهية

قانون

وانما يحصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعين التراخى فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما
مر فى القانون السابق واستدلال القائلين بالفور بمذمة العبد اذا اخر فى السقى عند قول مولاه اسقنى مدفوع بانه
للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك مع امكان
ان نعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء فى قوله تعم فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور وان
الذم لعله من جهة الاستكبار وايضا بيانه فى قوله خلقتنى من نار وخلقته من طين لا انه كاشف على الاعراض اولا واما
استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم ان يجوز الى اخر وقت الامكان وهو مجهول فتكليف المكلف
عدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة فى الصيغة على وقت معين فلا يجيب عنه مرة بانا نجوز
التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول فالباكسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح

بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوب الامتثال لمكن واورد عليه ان هذا وان كان يرفع تكليف المحال
الا انه التزام بوجوب الفور العمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط
بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس مشروطا بمعرفة المكلف باخر زمن
الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه اخر زمن الامكان والموقوف على اخر زمن الامكان انما هو العلم بجواز التاخير
لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة
وعلى هذا فيصير ما لكلام المجيب تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر زمن الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة
مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا ولو لم يفعل
حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون البداية مقدمة الواجب
اعني عدم تاخير الفعل عن اخر زمن الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن
اخر زمن الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ممنوع وما يقال من ان تحصيل البراءة اليقينية المعتبرة
عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيأثم
فهو ممنوع مثل سائر الواجبات الموسعة والممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمامور به واما
وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه في
الصحة او في عدم حصول الاثم وهو ممنوع وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل
على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم
وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حر قصد الحال فكذا الحال في الامر الحاقا له بالاعم الاغلب فظنه بعضهم قياسا
ورده بان القياس غير جار سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل
بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم
ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التمنيم

لايمكن

لا يمكن في الاستفهام وكذلك التمني وفيه ان ذلك لا يستلزم تفاوت مدلولات الموادات المتقررة فيها انا الفرق واضح
بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المطلوب الا ان يقال ان المعلوم من حال هذه المواد ارادة
احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها او في الان المتصل بها ولما لم يمكن الاول في الامر فيتعين الثاني
والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان انه حصل له من استقراء النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة
في الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال
فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان معاني تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند
وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال
المقابل للاستقبال لا الحال التلبس كما بينا ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه فلا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في
اثبات اللغة وهنا طريق اخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر الحال وغرضهم من اقتران معنى
الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم
فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونه كذلك في اللغة فيثبت الفور لكنه
مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك ضعيف خلافه علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم
الى الاغلب من امكان حصول المبتغي في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال
والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب
ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المامور به سبب لها فقد يكون نفس الواجب سببا
لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو محقق ويثبت في الباقي بعدم القول
بالفصل فلا ريب ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول
بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يدل على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما اذا

الذنب فلابد من جمع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلابد من حمل الامر على الاستحباب

ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله تعالى

فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب فانه مدلول الهيئة والمادة لو حملت على الوجوب

لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور لاثبات التضيق والاتيان بالضيق عرفا

ليس مسارعة واستباقا فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة

مع ملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الصحة وعلى القول

بالصحة في صورة التاخير في الفورية فيصدق عرفا المسارعة بالاتيان في اول زمان الصحة كالحج في

العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين

وهذا اوضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل

فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين

لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في الماهية في الاوامر

المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا اقوى مضر فيحمل الاتيان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في اية المسارعة اصلا

فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا

تعددت الاسباب كما نحن فيه فان احد الاسباب التوبة التي فوريتها مجمع عليه فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا

يستلزم المطلوب كما لا يخفى واحتج السيد ره بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن

مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط ينفي غيرهما وان الاستفهام

يحسن على القول بالماهية ايضا لاحتمال ان يكون مراد الامر بعض الافراد بعنوان الشيوع استعمال الكلي في الفرد

مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما هو لرجحان

الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانه انما لا يجوز

كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديد موكول الى العرف فيتفاوت بتفاوت

المامور به

المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن

القرائن وهذه الامور قرائن بجواز التاخير في الجملة فتامل **تنبيه** اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت

التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل

في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده او ما

كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر فلم نقف على مصرح به فيكون هذا كلام غير مفيد والغاية في بيان صحة المبنى

التحقيق ان ادلة القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل

على وجوب المبادرة بالامتثال كايتي المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب

الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر وزده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت

على الاول لاحتمال الدلالة على التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم

وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وتضييق الزمان

المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة ومن الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت

فان من يقول بسقوط الموقت بفوات وقته لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسألة على

ان التكليف في الموقت هل هو تكليف واحد او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسألة تبعية

القضاء للاداء وعدمها اقول والظاهر من الصيغة على القول به لانها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول

الوقت لا ما ذكره والظاهر هو الحجة وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع

ان الاصل عدمه ولا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الحكم

لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما

ذكر من انه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج فيه ان في الثاني تكليفين

والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد فقياسه بالموقت قياس مع الفارق

اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا وليعلم المساوات لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب
في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه ومن جهة الدليل على العدم والظاهر ان من
الثاني ما يثبت في الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان
وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية متخالفتين في
النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم قانون اختلف الاصوليون في ان الامر
بالشيء يقتضي ايجاب مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في
الشرط الشرعي دون غيرها وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار
المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار
المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمها الى الاصلي والتبعي وغير ذلك
فكذلك ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسميته بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية
باسم ما يؤول اليه ولذلك لم نقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدمات الواجب المطلق
هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح
للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط لازم ولاصالة عدم
التقييد ويظهر من السيد المرتضى رضي الله عنه القول بالاشتراك فيلزم التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الا
الاستعمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم سمى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بال
بالنسبة اليه مطلق العدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وستعرف الكلام فيه الثالثة ما يتوقف
عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع
فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء
بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته فللاحتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع
فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر حال عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل

الناقصة

وان كان في الواقع او في نظر الآمر والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده

او وجوب الصلوة لمن بلغ وكذا سائر شرائطه

الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام
الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني
وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي
كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي
كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي
كترك الاضداد الى الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى
عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشرط والصعود سبب اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات
ان السبب مما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا سابقا او العلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي بل هو ما صرح
به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة
للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة
عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبر كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة الوجود
وايضا المقدمة اما يكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب في اكثر من
عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظير من الشبهة المحصورة الرابعة الكلام
بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروطة فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة هنا لا محصل له الا توضيح المبحث
والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات
او بواسطة الافعال التوليدية كلما مقدورة لحصول القدرة على المباشرة بسببها واعلم ان الاطلاق والتقييد
للاضافة للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى
الخامسة قد يقال الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل فانه
ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت
وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال ينافي
في بعض الموارد السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه

وانه لا بد منهما فى الامتثال فمما لا ريب فيه ذو مسكه والمراد من الوجوب الشرعى هو الاصلى الذى حصل
من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع فى ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف
واحد وخطاب بشى واحد او تكليفان وخطاب بامور احدها الكون والثانى نصب السلم والتدرج بكل درجة
درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفى ثبوت العقاب والثواب
على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يتوهم ان القايل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب
على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر فى جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة واجبة شرعا فلا
ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم من ان وجوب المقدمة من باب التوصليات والواجب التوصلى
يجتمع مع الحرام فغايته الامر عدم الثواب واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايضا من العبادات
التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك ح انما هو من جهة كونهما مطلوبة بالذات مع جهالة علة
تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها لا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذى المقدمة فان الواجب قد يجمع
فيها التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم فى دلالة الامر
بالشئ على النهى عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فيثبت حرمة الضد ويترتب عليه
احكامه من الفساد وغيره من ان القايل بان الامر بالشئ يقتضى النهى عن الضد ليس مراده طلب ترك النهى كما سيجيء
تحقيقه بل مراده الخطاب الاصلى ومحصل التاييدات ان النهى المستلزم للفساد دليل على ما كان فاعله معاقبا
دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على
الحتم والالزام عند من يدعى التبادر فيه كما هو الحق والمراد بدلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايضا واما
بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشئ على النهى عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التامل فى الطرفين والنسبة
بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل فى الخطاب
وفى شى اخر كون ذلك الشئ لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصد المتكلم ايضا بذلك

الحجة كذلك تشترط سماع او ثبوت فى بعض اولا دين جولين كاملين ويعلم من دلالة هذه الايتين ان اقل مدة الحمل ستة اشهر

الخطاب بل ولم يشعر به ايضا كوجوب المقدمة ايضا على ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما
حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك انه خطاب تبعى يعنى ما حصل بتبعية الخطاب الشرعى وان كان الحاكم بالتلازم
هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايضا معتبرة محكمة فى المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين
او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اى وجوب المقدمة فلما كان هو ايضا تبعيا كاصل الخطاب بمعنى انه لازم لاجل التوصل
الى ذى المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم
يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلى الذاتى فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعى
كما سنشير اليه ويجتمع مع المحل الحرام لكونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة فى الثوب
الطاهر ولذلك يحصل التطهير بالحرام ايضا بل وبفعل الغير ايضا فيرجع هذه الدلالة الى البين بمعنى الاعم لكن بالنسبة الى
المامور به لا من نظير توابع الماهيات فى الوجود وغاياتها واما القايل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب
التوصلى او يقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلى والا فلا معنى للثمرات التى ذكروها لمحل النزاع فلا بد لهم من القول
بانها واجبة قصدا تماما ايضا كما انها واجبة للوصول الى الغير لترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب
الاصلى لترتب العقاب عليه واتى لهم باثباتهما ثم ان ههنا معنى اخر للاستلزام العقلى وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة
عند وجوب ذى المقدمة بمعنى ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو ان دليل الشرع
فهنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الظاهر وثانيهما بلسان رسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم
الاتى على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم بانفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذى
للمقدمة فتامل ولعلنا نتكلم بعض الكلام فى تتميم هذا المرام فى مباحث المفهوم والمنطوق الثامنة قد اشرنا الى
وجوب المقدمة من باب التوصليات والمراد بالواجب التوصلى هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا بالذات
فى نفسه ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايضا كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه
المنهى عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر فى عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التى لم يحصل
العلم بانحصار الحكمة منها فى شئ وعلم ان المراد منها تكميل النفوس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانه لا يصح بدون

النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد الطاعة لامرنا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا له
للمكلف او فيما تفطن وكان متشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا
هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير
نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطن ولا يتشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء
ان نائبا من اعطاء الماء فيسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر
المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا
للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه
بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاع نعلم انما يثاب
على نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته
القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا
لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد
وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم
لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا
لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول منه بوجوب
مقدمة الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل وعدم دلالة الامر عليها باحدى
الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلان الممنوع اللزوم البين واما الغير البين فهو
ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يقال بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما انه هنا خطابين
وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به فقد امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات
لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المثوبة والعقاب على ترك المقدمة

نفسها

في نفسها ام المذمة والعقاب انما هي في نفسها او لحصول العصيان بتركها ولا يتحمل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات ولازم
ترك مقدمته انما قبيحا بالذات وحصول العصيان بدفعه فهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لا بالدلالة حتما ما يتبع
بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمته ايضا ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها لللزوم الناقص من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم
استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به محققا الى انه تبعا فامر بشيء ولا يخطر بالبال المقدمة فكيف يكون
واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين مع عدم كونه مقصودا في الايتين والحاصل انه لا مانع
من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي
المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزم به بعض المحققين ونقله
عن الغزالي ولا غائلة فيه فظاهر الا انه قول بلا استحقاق وفيه اشكال لان الثواب يترتب بمقتضى الخبر العام فيمن بلغه ثواب على
عمل فعمله التماس ذلك الثواب وثبت له وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج
بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وحينئذ فان بقي التكليف بالمامور به
لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع
في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع نفي الجماعة الاجماع يقرب كونه مراد الاكثرين ايضا
الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بما لو
ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال
ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدم اخراج
من فرجها او عدمه قلنا فيما نحن فيه صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لان الفعل كان مقدورا له اولا
فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذا امتنع هل التكليف مشروط بعدم المقدمة
لا مع عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في اخر اوقات الامكان على ما هو
مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال
وصير المقدور ممتنعا بالاختيار ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تعمد

المتصرع الامر بجواز ترك المقدمة لينظم القايل بالوجوب فيقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز ترك ما لا يجوز تركه
فيكون واجبا وكذا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققنا فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول
بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة
ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو حكم
العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا واباء وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف
على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل
عن التحقيق لان المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص
له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمن ترك
ولا قائل بالفرق وبالجملة لا نتمن التفرقة بين قول المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد
قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب وعلى ترك الترقي على كل
واحد من الدرجات والذي نعرفه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المذمة على ترك
المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولم حجة اخرى اقوى مما ذكر ناحجة القائلين
بوجوب المسبب دون غيره اما في غير السبب فما مر واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة
لا يتعلق بالمسبب الا بالقدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب
الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب لان التكليف لا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد
سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة
للصلوة والمشي الى عرفات الحج هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب
لا ينفك عن السبب قطعا وجوده واجب ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما
م فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز

المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشرط ايضا
وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد
يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما لا واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر
لشهادة الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما يرد ثانيا ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر
بالمسبب نادر بل الغالب التعلق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى لان التعليق بالمسببات
ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة لو لاحظ
تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على
وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة ما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب بالسبب لما كان المسبب فعل
الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد
بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للاحراق الحاصل الا ان يكون تعلق الاحراق مامورا به ويكون
دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الاحراق بدونه وهذا هو مقتضى ادلة المستدل ايضا فهو
هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع فان الظاهر من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول
بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما توجه هنا بالسبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم
ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناده الاحراق
الى الفاعل المكلف وهو الملك لاحد امرين فتح الباب لاجل انتفاء ما للمقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب
بعنوان اللزوم العقلي او الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع
النزاع بالنسبة الى المسبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول
بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم
يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتيان بالمشروط اتيانا بتمام المامور به ام لا والثاني باطل لان المفروض ان المامور به هو

منحصر فى الشرط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالى فواضح للدليل
على عدم الوجوب فى غيره ليظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثانى وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان يكون
من جهة عدم الاتيان بفعل المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به يختلف كيفية المامور به به
وكون ما يلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام ويجيء بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس
بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاكوان المخصوص مع
الطهارة يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم
اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمى التبعى ولكنه
ليس محل النزاع فى شىء ثم ان سوق هذه الحجة يجرى فى غير الشرط الشرعى من المقدمات العقلية والعادية ايضا ولا اختصاص
لها بالشرط الشرعى والجواب الجواب تنبيهات الاول ربما يتوهم انه لا خلاف فى وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امور
يحصل الواجب فى ضمنها كالصلوة الى اكثر من جهة والاتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط
ونحو ذلك لانه صح الاتيان بالواجب بل هو منصوص فى بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتأمل
سيما بعد ما بيناه من معنى الوجوب وثمرة النزاع والاجماع المتوهم ممنوع واما الكلام فى النص الوارد فى بعض هذه الموارد
فنحن ايضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذه الموارد بل الكلام فيه هو الكلام فى غسل الوضوء
اذا لوحظ وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيرى والفرق بين المنصوص وغير
المنصوص انما يحصل لكون الخطاب اصليا او تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعى ووجوب مثل ذلك اصلى ولا يذهب عليك ان
ما ذكرنا هنا لا ينافى ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعى من المقدمات الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به فى كلام
الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو فى الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب فهو واقع على ما النقل مثل الوضوء
ايضا والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافى كون الوضوء شرطا من قبل الشرع ولا
كونه مامورا به بخطاب على حدة بل لا ينافيه ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وان كان
وجوبه للغير كما هو مدلول اصل الامر وصرح به فى كلام جماعة من المحققين وفيه الكلام الخلاف فى وجوب هذا له

القسم الذى

القسم الذى يتعلق بها الوجوب عليه المدقق الشيروانى فى حاشية العضدى الثانى صرح جماعة بوجوب المتروك اله
المشتبهة للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل والدينار الحرام فى الدنانير المحصورة ونحوهما من
المقدمة والذى يترجح فى النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة للواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا
عن الحرام النفس الامرى لعدم الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة لما عدنا وكيف ما كان فالذى
نمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقى منه بقدر يحرم بارتكاب الحرام فلا نجوز وسيجيء تمام التحقيق فى ذلك
ان شاء الله تعالى فى اواخر الكتاب الثالث ان الظاهر ان الكلام فى دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام
فى سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعى الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما
مر فى حكم المقدمة الخارجة وربما نفى الخلاف عن الوجوب فى الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو ممنوع وقد
جعل العلامة من فروع المسئلة الصلوة فى الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذى هو جزء الصلوة واجب بوجوب
الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه قانون الحق ان الامر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده الخاص مطلقا واما
الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعى رسم مقدمات الاولى ان الضد الخاص للمامور به هو كل واحد
من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه
وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما لجعله عبارة عن الكف او مجازا للمناسبة والمجاورة والمراد فى هذا
المبحث هو المعنى الثانى الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود الضدين فى محل
واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الآخر عقلا فالتوقف عقلى وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرضه
ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد
مقدمة لفعل ضده فيكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف
هو المقارنة الاتفاقية فتحصل ذلك الاشتباه فى المقامين مع انه مال الغرض من المقام الثانى هو شبهة الكعبى
الآتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام انما قال ان ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة

مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه من باب بعض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح لان
ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المامور
فانه لا يمكن التخلف ابدا وتوهمه مع انه محال الظاهر انه اراد به لزوم الدور وهو اغرب من سابقه لان المتغايرين
متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايضا علة لترك
هذا الضد فصلت في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر
بجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخرين هذا من التوقف والظاهر ان منشا
توهم النظر الى ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده [غير واضح] من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده توجب
ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف
عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقفه ثم طرد الكلام بغفلته الى [غير واضح]
والتفطن وانكار التوقف هنا ايضا وانت خبير بان عدم التفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس
الامر والثاني تمام ومعنى ما لا يتم الا به لا اولا مع ان هذا الكلام يجري في سائر المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك [غير واضح]
لصارف فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان وجوبها للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما
يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يصح الحكم بالوجوب شرعا
كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف [غير واضح]
لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة ح قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة
في نفسها او مع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب او بمنع امتناع الواجب [غير واضح]
التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب
كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما
يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه الواجب مع
وكان الصارف عنه دائما يلزمه عدم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب على [غير واضح]

الضد

الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا يفعل
وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة ان قلت ان المباح يجوز تركه [غير واضح] الكعبي
فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة المقصود فنقول يقال ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده
لا يقال ان مراده ان كل ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه [غير واضح]
وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو ملازم الوجود مع فعل من الافعال لكل فعل يقارنه فهو واجب لاجل ذلك [غير واضح]
المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لان ما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول بمنع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقاربين في الحكم
الا في العلة والمعلول عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب [غير واضح]
الاشكال لانه يقول حينئذ بكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما
كالصلوة لترك الواجب وهو فعل عبادة الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة
مطلقا اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب
المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا لا
يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر
وكذلك ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فلا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم
الا ان يقال بالنظر الى ما حققنا سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد يكون غير مقدورة وانه فلا يقوم
غير المقدور مقام المقدورات المباح احد افراد الواجب المخير ولكن كلا يقوم مقامه ومقام سائر افراده لعل الامور الغير
المقدورة مثل عدم شرط الحرام او وجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف [غير واضح] احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة
بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة
تخيير بين الامور المقدورة وغير المقدورات مسقطات له لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم
مع انا لو سلمنا التخيير مط فلا نابى عن كونه احد افراد التخيير من المعنى لكن ليس هذا مراد الكعبي اما ما ذكره المحقق السابق

الذكور من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا او مطروانه من مقارناته الاتفاقية مطر نفيه مما فيه ذكرنا انما نجد من انفسنا

توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهم توضيح

فيما علقناه على تهذيب العلامة الرابعة موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين

فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم وقد فصل بان الفعلان اما كلاهما من حق الله او حق الناس

او مختلفان وعلى التقديرين اما معا موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما الصحة

التخيير مطر واما الثاني فمع اتحادهما الحقيقة التخيير مطر الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع حلا

فالترجيح حق الناس الا مع الاهمية اذا تمهد هذا فنقول لكثر النزاع في اقتضاء الامر بشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين

وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية والتضمن والاستلزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلاف او الاقوال

في المسئلة في غاية السخافة فمقتصر الكلام في بيان مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به

التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم ان المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم

ويلزمه المقصد عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه

كونه جزء معنى افعل كما توهم وستذكر ما اسلفناه في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب ستبصر بها فالصيغة تدل عليه

التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا فلا

يتحقق النهي فيه ان الغفلة مطر حتى اجابة ممنوع وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد

غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول بالعينية في الضد الخاص مرا

هذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من

يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على الاول

وعموما صدمن الدلالات الثلث اما المطابقة فظ وكذا التضمن وقد تقدم ما يمكن ان ابطاله به بطريق الاولى واما الالتزام

فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظ ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين بالمعنى الاعم

فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد وسيبطل

ما يثبت به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما نحن فيه فان ترك الضد

من مقدمات

من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب للامر تبعا بمعنى ان المقصود

بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت به العقاب على تركه

بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما مر في دلالة الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان الامر ايجاب للفعل

يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو اما الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم

النهي عنه لانه لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سنحققه من ان مطلق ترك الفعل

ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف لا تحقق في ترك المامور به عرفا لمدخلية الزجر والاكراه في

مفهومه وان اريد به مطلق صرف الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم

انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يضر بالمقصد والمسلم في الكف ايضا

هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للا

العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقلي بمعنى التبعي

فانه ليس من محل النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما

وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت

بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة ولو سلم فتبعا وهو لا ينفع المستدل كما نكرر

الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي حصولها لا على الامكان ومع وجود

الصارف عن الفعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ الاختيار لا ينفي امكان تركه والاختيار

الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كان تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلف بالاتيان بما يتوصل

على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثالثة ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل وجوب المقدمة

لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق

الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجوبها لا بد ان يكون

في حال الارادة فهو غير محل النزاع والظاهر مما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد

مستلزم لترك المامور به المحرّم والمستلزم للمحرّم محرّم وقد اجيب بانّ الاستلزام ان اريد به مجرّد المقارنة في الوجود وعدم الانفكا
الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد بكونه من جملة مقدماته لم
يكن سببا وعلّة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد عليّته فعل الضد لترك المامور به وكونهما معا معلولين
لعلّة ثالثة وهو ان كان يلزم من ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلّة كحرمة السبب من دون السبب ولأنّ انتفاء
التحريم في احد المعلولين لا يستدعي انتفاءه في العلّة فيحتمل المعلول الآخر الذي هو المحرّم بالتحريم من دون علّته ولكنّهما ممنوعان
فيما نحن فيه لانّ العلّة في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع بل سيّما بملاحظة انه مقدّم
على فعل الضد طبعا لانه يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محلّ النزاع لسقوط التكليف
فليس فعل الضد علّة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلّة ثالثة انما يتصوّر كونه علّة لما هو الصارف عن المامور
وهو ليس علّة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته قول الفاضل التحرير حيث جعل العلّة هو السبب والتحقيق ما ذكره
ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت انّ وجوب المقدمة محلّ الكلام في العلّة الحرام بل الظ
انما ذلك لو اراد من العلّة العلّة التامّة ايضا لو كانا معلولين لعلّة واحدة اذا انتفى التحريم في معلول انما
يقتضي عدم تحريم علّته من حيث انها علّة فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الآخر وبالجملة لا دليل
على كون علّة الحرام حراما فانّ ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام مفيدا على حرمتها النهي عن ترك الواجب فهذا
يحقق ترك الواجب عليها ممنوع اذ لا سلّمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدّم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة
واما من جهة استفادة ذلك من سائر الاحكام الشرعية وتتبّع مواردها ففيه انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد
من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع تفضي الى الحرام واما من جهة حكم العقل
صريحا بذلك فهو ايضا ممنوع لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علّته بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم
بحرمة الزنا مع حليّة اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الامر بالتكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد ولم يكن كالصلوة
بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب المضيّق عن وجوبه وقد اجيب
بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب آخر ولا في الخروج بالاختيار

الشئ الاول

الشق الاول ولتسليم جوازه فهذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة
ولا منافاة بينهما الاول انّ بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعّفها ثم قال ولو ابدل النهي عن
الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله انّ الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم
الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لانّ الصحة انما
هو مقتضى الامر به ونسبطل فانّ الاصل عدم الصحة وفيه اولا انّ ذلك على التسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات
فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيّقا واما اذا
كان موسعا كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في اجتماع الامر المضيّق والامر الموسع فانّ معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع
ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في آن معيّن منه وانه وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه
من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدّد الجهة فانّ ذلك من سوء اختيار المكلف كما انّ اختيار المكلف لايقاع
مطلق الصلوة في خصوص الدار الغصبية الثاني انّ النزاع في انّ النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في
في دلالة العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دلّ الدليل على الامر بضد
ما يخالف الامر فانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان وقد يقال لو دلّ على النهي عن الضد
تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوب وبما فيه تامّل والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر ذلك
الكلام في المكروه وضده ايضا الثالث لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في دلالته
فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انّ كل واحد منهما على البدل واجب لا الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايهما فعل كان
واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انّ الواجب احد الابدال لا بعينه وهنا اقوال الخراسانية فيها انه
هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معيّن عند الله ولكن يسقط به وبالآخر وهو ايضا للمعتزلة ومنها ما تبرأ
كل من الفريقين منه وينسب الى الآخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين
وكلها باطلة عدا الاول للاجماع والاعتبار فاجود الاقوال القولان الاولان ولكن الاشكال في تحقيق معنى التخيير على مذهب
الاشاعرة من جهة انّ الكلي لا تعدّد فيه ولا تخيير فيه الا لزوم التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بانّ المراد بالتخيير اراده الوصف

بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي
منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحدها لا بالتخيير افرد في العينيات فانه متأصل وعلة للافراد وسابق عليها طبعا
وقد يجمع الاعتبارات كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يمتنع التخيير في افرادها والخطاب
بآحاد الخصال تخييري تصعيدا لكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل
الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها
بنفسها فيبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق
بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان الظاهر منه ايجاب الطعام والكسوة
والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كل من اوجب احد الشيئين او الاشياء مبهما او ان الخطاب تعلق الامر بواحد مبهم كما
هو محقق مستقيم والنص دل بظاهره على ايجاب البعض بمقتضى ظاهره لكل وحيث كان اصل هذا البحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام ببيان الكلام في سائر الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب
فايدة قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان
جملة الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض في الامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار ومطلق الذكر في الركوع
الاخيرتين على القول بحصول بتسبيحة وباكثر وهكذا او كذا الواجبات التخييرية فقد يكون متفقات في الحقيقة مختلفات
في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستين والخمسة
في ضرب المناديب واختلفوا في التسبيحات الاربع بالوجوب على اقوال الاظهر منها انها شاء وهو ان كان حصولها تدريجيا
بحيث انتقض قبل القدر الزايد كما في التسبيحة في الاول والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاقل والا فهو
بحصول الطبيعة في الاول وبحصول الامتثال بحصول احد الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه
فردا من الواجب نعلم اختيار مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون ثوابا زيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وغفل
عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزايد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل لا يجب وفيه ان الاقل بدل

عن المجموع

عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا
وعلى ما ذكرنا ما الواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل التمام ماهية مغايرة للقصر فلا يكون تخيير بين
مجرد الزايد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او لا فيدبر في الامثلة والامكنة
ولا تغفل قانون لا خلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر
بشيء في وقت ينقص عنه للزوم المحال والطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت
اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون
ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت لجميع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا ولما وقع خارج
الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع
والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم
من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو تركه في جميع الوقت كما انه يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق
فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقائق متمايزة بمشخصات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كالوقوف
بعرفات وغيرهما واما وقوعه فلامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرها فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل
باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا او غير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا ترجيح
لاحد من الاجزاء على الاخر فيبقى ان يراد ما ذكرنا لجوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك
الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التجشم في تاويل امثال هذه الاوامر فافترقوا
على مذاهب فذهب بعض الناس فعيدلى اختصاصه بالفعل باول الوقت ونقل ذلك عن الامام المفيد وابن ابي عقيل بل نقل
منهما العقاب على التاخير وبعضهم ورده قضاء والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو اذا تركه راسا لا بمعنى كون العقاب على الترك
في الجميع لكن يرفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك
المضيقات فانه لا عفو حتما فيها فالتوسعة وقت العفو واحتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول لما لزم كونه قبل الوقت
وهو باطل كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه تمام تام في مقابل من خصه بالاخر مع ان بطلان التالي على قولهم ايضا

صحته

ممنوع النقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن ففي فسحة عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الاختصاصه بالاخير عقبا بلزوم المعصية في التاخير لولاه وهو منتف بالاجماع وفيه ان الاجماع ممنوع لو اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره غفران الله فضل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل فعل في الاول نفل لكنه يسقط الفرض ولعله لادائه الوجوب مشروطا بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بينا وقد ذكرنا في تعيير وجوابه وجوها ذكرنا ها في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترنا من كونه من باب التخيير لا يجب في كل من الشروط بدلية العزم عليه تاسيا حتى يضيق الوقت فيتعين الواجب لا نقول ان الظهر هنا العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه واحد من الدلالات واما سائر الادلة فدخولها مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل في الفعل واحد والعزم متعدد وليس لزوم التساوي بينهما في الحكم والفعل يسقط التكليف بدون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكحصول الظن بوقوع الكفاني عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما انفصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في العزم الاخير واما في الباقي والبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت بل لزوم جواز الترك عن بدل ايضا انا ماء فما ذا فلا و لا جاز التاخير فيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعل ولا سائر الافراد مع ظن الموت ومع فرض بقائه الى اخر الوقت لا يستحق العقاب وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة مع عدم التقصير خرج عن الوجوب وبانه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزء الاخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت وبانه يثبت في حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركها وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الخصب في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركها فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم الا العزم بالاخير اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم نقد نقيا ل انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعرها كذلك وهو من احكام الايمان ومن لوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما قبل الوقت

يجب

يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه منتفيا بعد الفعل لانه كان لاحد الواجبين التخييرين واسقط الاخر مع انه قد يتامل في اصل وجوب ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد تتميم الموسع في الوقت اما محدود كالظهر وغير محدود مثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضيق وقته او بظن الموت والثاني بظن المهدد من اهل الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا وللامر بسبقين في موافقة الامر والطاعة الا ان براءة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد تركه فصار عاصيا كما لو وطئ امرأته بظن انها اجنبية وشرب خلا بظن انه الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء والاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو وقع بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما ظان السلامة الذي فاجاه الموت في جزء من الوقت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيهما ومع العزم للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف المؤقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في الغير المحدود ولو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت تنبيه ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك بما يلزم المكلف اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت بابداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن اختلاف في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والتمام والصلوة مع التيمم و الغسل والوضوء وصلوة الخوف وصلوة المريض وغير ذلك فيجوز للمكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء يتخير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت تقريبا واوضح اعتبار الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على جواز السفر مطلقا

مثلا كما يستفاد من قوله تعالى من الاثنين فليتأمل قانون الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق

الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او من بعض معين منهم كخصائص النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب في جوازه عقلا و وقوعه

شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والخلاف في انه واجب على

الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك

واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين

على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحقق فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد فلا خطاب فلا نسخ

فلا يسقط بخلاف ايجابه على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم ايجابه على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد

بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض

ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان البعض المجهول لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب وحجة الاخرين

وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية

ايضا كاسقاط الدين برجل باداء متبرع عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز الامر لبعض مبهم فان ما يصلح مانعا

هو الابهام وقد لغي ويسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون

بتأثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التأثيم ليس الا على ترك الواحد بل التأثيم

للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لتعلقه بشخص غير شخص اخر فثمرة النزاع اذن انما هو في انه في كل

واحد منها بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمرات الثالث قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الاية فان

التنبيه والتهديد على طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع

يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكان الشروع واجب في الاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الوا

جب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار

والظان مجرى العالم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا لحمل الفعل على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة

وتمام هذا الكلام في الفروع قانون اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي هل المراد من المطلوب به هو الماهية او

الجزئي المطابق للماهية مكن الحصول صرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب

الاول المتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية من اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء

ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ايضا من مدعي

ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على ذلك من جهة

العقل فقد تبين انهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر المرة او التكرار او الفور وعدمه

وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم

بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف

بالمحال والماهية مما لا وجود له في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد بحجوا بان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة

بشرط ان لا يكون مع قيد يشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف

فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في

هذا الاصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم

لا يسلم ذلك قلت ولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وبينوه في محله وثانيا

ان المقام يتم بدون ذلك الظاهر ان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة

تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب مدارات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن

لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصورة مما هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد

لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون

بين ما كان وجوده متأصلا او متحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة

المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي ذلك

في فهمهم ذلك تولد الامر لا انتزاعي تابع للانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من

ان الخصوصيات الفردية لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق مفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادا

تحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساده في هذا الاعتقاد في حصول الامتثال العمدة هذا النزاع يثمر في المسائل

الحكمية على انا نقول غاية ما يدل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعيينه وتشخصه وارادة فرد معين

فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب فى ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلى ولا تحقق له فى الخارج على هذا الحكم ولارادة
فرد خاص بحكم بعينه فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بعنوان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على
سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلى قلت فعد من الفرد ح الى الواجب
التخييرى والعينى وان يتخيل الكلفة فى افراد الواجب العينى ليس من باب الواجب التخييرى ولا الما يبقى فرق بينهما مع انهم نازعوا
فى الواجب التخييرى على اقوال شتى ولم ينازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شئ واحد
التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا ايجابا تبعيا لا ان يكون خطابا
متاصلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع فى الامر المطلق المتعلق بالكلى هو الافراد تخييرا بالاصالة
ونحن نقول بان مع المقدمة يقتضى الحصر فى اتيان ايها شاء تبعا للخطاب الكلى والتخيير الافرادى فى الواجبات التخييرية
لا بد ان يكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب بها التخيير فى اتيان هذه الطبيعة فى ضمن اى فرد من الافراد شاء
فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متاصلة بذاتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فمحل الكلام فى مجوبها الحصل للامتثال
بايجاد المفهوم وتحصيله فى الخارج ولو فى نظر اهل العرف ومما يلزمهم كون اكثر خطابات الشارع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية
مطلق اتحاد الكلى مع الفرد فيصح اطلاق الكلى وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع فى نفس الامر فلا ما فرق بين
بين قولنا جئنى برجل وانا نى رجل وسلم رجل الى الوكيل لا المرة والسلم فى كون الكلى حقيقة فى الفرد فهو الصورة الاولى وفى الثانية اشكال
فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق ولا يسرى الى الفرد والمطوى فى ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل
من اقصى المدينة فلم يتعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ الا انه على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه فى تحت الحقيقة ايضا واما
الثالثة فلا التفات فيها الى الفرد لا اولا بالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر
من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز واما ما قيل من ان الخلاف فى هذا الاصل انما نشأ من عدم التميز بين الماهية
لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام النافى على ارادة الثانى فهو بعيد من انظار العلماء ثم وفقه اعلم ان صيغة الامر مثل اضرب
لها اعتبارات ثلثة بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب الحاصل فعلى القول بكونه حقيقة
فى استعماله فى كل واحد من الوجوب والندب استعمال من افرادها والثانى ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة
الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات والحكم وصنعها بالنسبة الى الثالث حرفى نسبى والموضع له هو الافراد فلا مجاز

فى استعمالها

فى استعمالها فى الافراد على ما هو التحقيق فى وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم الثانى منهما هنا مفصلا
والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب جاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة
ح انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا كما تقدم انما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع
النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعا حرفيا كوضعه بالنسبة
الى ملاحظة النسبة الى الفاعل قانون الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعى رسم مقدمة وهى
ان الواجب المشروط اعنى ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده اما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا او يجب الصيام على من كان طاهرا ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن
منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اى التعليق على ما يفهم منه هنا انما هو الانتفاء على الحال
ما العوائد ولا يعلق الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو منتف فى العلم فيحمل الاشتراط على حكمين مطلقين
ثبوتى بالنسبة الى الواجد وسلبى بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر الجاهلين بالعواقب الشاملة
لظاهر ما لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونه مطلقا وهو اذا اجمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى
من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونه مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالغرض السابق
فى اول الوقت لانه لم يخبر صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذى يظن
بقاءه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخوله وقبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالغ
عن الليل الثانى وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما فى المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال
الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس عيش بنى ادم على ذلك فيكفى الظن ويجب التعبد به والقول بان التكليف
يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه فى فعل النبع بالنسبة الى المدلولات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا فى مقدمة الواجب لا يتم العلم
بالعمل قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام فى نفس المكلف به لا اجزائها والمراد بالشرط فى محل
النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم الفرو (عدم)
الحيض للصوم فيما جعله الشارع للوقوع او لا كبلوغ النصاب من الزراعة فى الزكوة واما جعله لارادة المكلف من ذلك فهو

فهو انتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة
لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر مع علمه انتفاء شرطه نقص وقبح وان علم انه يترك باختياره لان الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار فانا نقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز بحسب الاحوال
المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة
من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة
نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما تام وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المفيد
في تقريراتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز
وفي الثاني لا كلام من انكر جواز ذلك كالعميدي في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء
بالجهل لانه يستلزم اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم ايضا في اواخر المبحث
وقد انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قد لا يحصل العلم للمامور به بكونه مكلفا باصل الفعل لانتفاء الشرط
الذي يمكن بل المدار على الظن ولا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو لنا مدخل العموم الثاني
لتعلق الخطاب بالمكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام والا انتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال
مجازيا بالنسبة الى [illegible] وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة لا عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما
ثانيا فلانه يستلزم منع نفي النسخ المجمع عليه لظاهر فان ظاهر الحكم التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل
فالملازمة اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان
ونحوه ولكن انكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متأخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب
ففيه ما لا يخفى لان فائدة الامتحان لا تنحصر في العلم للامر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى ومما ذكرنا
يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام ايضا بان لجواز الامر لمجرد المصلحة في نفس الامر عما ذكرنا دلالة الامر على وجوب المقدمة
ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات لغا هي من خواص الصيغة فالحرج

ضمناله

عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة
ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فمذهب اصحابنا
فيه عدم الجواز خلافا للعامة على الجواز ومما افرط بعضهم فجوز مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف
بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب او الوجود
معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه نهى في السفر ومنع في حال الحيض فمع اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله
فيمتنع شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير
في قبح التكليف لانه ما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب ابن الحاجب وغيره بان لا يصح
التكليف بما هو محال الذاتي لا الاتفاقي واما ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر بانتفاء الاشتراك
امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول باختصاص جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح تماما
هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم و
التوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم
باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة التكليف
المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد
مجبورا على الارادة وبطلانه بديهي والثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه
مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى الاتمام والمراد العلم با[illegible]
فيما بعد فلا ينافي حصول العلم في الواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل
ملاحظة هذا الكلام بالنسبة الى جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اريد من العلم ما يعم من
الظن المعلوم الحجية كما مر في الاشارة ومنع بطلان التالي لو اريد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة ومنا[illegible]
مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم ابراهيم وجوب ذبح ولده لانتفاء
شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب عنه بالمنع

بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى
قد صدقت الرؤيا فاما ما جزم فلا شفاقه عن ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز
ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات التي لم تجب يكون الفدية من جنس المفدي وفيه ان ذلك
لا يناسب امتحان مثل ابراهيم ع واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ولا اشتهاره بذبيح الله وما ورد بان المراد
بذبح عظيم هو الحسين ع ولا اشتهاها وتصديق الرؤيا معارض بل ان افعل مع كون المجاز في الاول والظهر كما لا يخفى
وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية
التكوينية والمشيئة لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخرى مجازا او يقال ان
النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيه ظاهرا من الله وعلم من
انه يفعه وبصده عنه الذبح بقرينة قوله تعالى ربي المنام اني افعل لا امر في الله ثم بذبحك فيكون في الفعل اخبارا
عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله ثم بدا لله ثم فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت العروس
ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته نعم في المنام مسببة عن امره ثم به فيدور الكلام ويشهد بذلك قوله ع حكاية
عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فلا وان جعل اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل بها عند حضور وقته
او من باب ارادة العزم والتوطين مع ان حصول العلم لابراهيم في معرض المنع لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا
المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا والحال اليه واحدا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء
على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلوة وانقطاع التيمم لمن وجد الماء و
لم يمض زمان يتمكن من المائية ومنع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية فلا ينتقض والثمرة انتقاضه ولعله
من جهة ظواهر النصوص منها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة
كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر
من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال لانه لا دليل على اختصاص الكفارة في افطار الصوم التام
الفعلي الحقيقي بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك
وقع الخلاف فيه بين الاصحاب **تانون** اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز ام لا والظاهر
ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية ثابت جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو

في ثبوت حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب او عدمه والاول عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة
او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات واللذات
فيكون مباحا او المعاملات فاما الاصل البراءة من الذم ولا اصالة عدم ترتب الآثار فيها بالنظر الى الاقوال فيها الى غير ذلك
فان منهم من قال فيها بالتحريم ومنهم من قال بغير ذلك فالمرجوع هو المرجوع لحرمة المنسوخة مثلا او فرضت
شيئا فيه باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع بحكم السابق
وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما
لو حرم او صرح بنسخ جميع مدلول الامر فلا اشكال **احتجوا** على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك
فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل مطلقا الا برفع يحصل معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب
يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك
يستلزم جواز الترك فيقع نفضا ملزما لجواز الفعل ويحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودها
انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع
ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل
في الاحتجاج من بيان ان الفصل الآخر هنا ان تحصيل الجنس في ضمن الفصل الاول غير حاصل في ضمن فصل آخر فاذا انتفى
الفصل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت عليه الوجود الجنس والتفرق بين
الفصلين لا يجامع القول بالاستصحاب وان تفارن رفع الفصل ووجود فصل آخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب
عدم القيد فان جواز الترك ثبوت حال الوجوب كان متعدما يقينا وحصوله الآن مشكوك فيه فان قلت لا
في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم
الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المعنى المورد فلا معنى
لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب فلينا الامر حصول الظن
باللحوق بالاستصحاب ولا يقين الا ان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين
بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا

جواز الفعل وجواز الترك

قيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه على الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحوله الى الجواز بالمعنى الاخص والاستصحاب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طرق بيان المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستصحاب لا الجواز ولا غيرهما كما يتوهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فرعه بل لا يحضرني الا ان له فرعا لا يتوهم بعض اصحابنا من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور الامام او نايبه وبحرمة المقارنة بلا دليل وقد العبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفايدة ومما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بينا فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه فمنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر الايقاع صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر الايقاع صلوة الظهر او نافلتها في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر الايقاع ركعتين مبتدأتين في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتق ففي انعزاله وجهان الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع ويبقى كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب اخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء مما نا بانتفائه ينتفي المشروط راسا وهو ليس بنسخ جزما وبعينه لتجدده انا فانا في جميع الازمان ومسئلة الجمعة المتقدمة من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التامل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام في غير اقسام العام والخاص قانون اختلفوا في ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء

سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد والظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم بخلاف المقصود ولعله يعبر عن المعنى الاول لحصول الامتثال وعن الثاني لسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فاما ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية انه يكون الامر مقتضيا للاجزاء هو ان اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرايط المستفادة له من الشرع بحسب نفسه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون لشيء واحد في نفس الامر وقد يحصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده على الظن المستفاد حجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف لشيء واحد اولا مع الامكان وببدله ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين ويحكم باجزاء عمله كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذا الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذره ثم تمكن عن الماء في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة اخرى انه مكلف بالبدل بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت فان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا ينبغي ان يجعل بحثا اصليا ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد باختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة يتحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر قد يجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخر وايتهما حصلت فقد حصلت ثم نقول موضع الخلاف فان كان بالنسبة الى كل واحد من المحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنى حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصانه بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب القضاء والاعادة لمن انكشف فساد ظنه بالطهارة انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا لاختلال في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا هو لعدم الاتيان

بالاول

بالاتيان لا الثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا اعادة للطهارة فالنزاع
وان كان بالنسبة الى مطلق الامر الاعم من البدل والمبدل فلا ظن مدعي الدلالة على سقوط القضا مدعي السقوط
حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة
الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل
الثالث محل النزاع في هذه المسئلة يحتمل على وجهين الاول ان اتيان المامور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا
يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف يقول انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة
لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضا انه لا يجوز ان يكون معه امر
اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع
في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التحرير ونجري في الاستدلال على المذهب الاول ونقرر الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا
الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضا تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين
كما لا يخفى وكذا مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او المرة او للتكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط القضا
على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بمجرد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط
لا انه شرع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على
الاجزاء انما هو من باب القضاء والاعادة الرابع القضا يطلق على معان خمسة الاول هو الفعل كقوله تعالى فاذا
قضيتم الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت ممن وجب عليه في
الوقت كتدارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه ام لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم ووجب على غيره كقضاء
الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع كالاعتكاف
او بوجوبه فورا كالحج الافسد فيطلق على الماتي به ثانيا القضا وان لم ينو به القضا الرابع ما لو وقع على خلاف النظم
المعتبر فيه كاتيان التشهد والسجدة المنسية بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضا المصطلح عليه وفعله بعد
خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة تقضي ظهرا اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به
على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضا بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف

فيه ابو هاشم

ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعنا ان الط
المطلوب بها ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منها والغرض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر فسقط الوجوب بل المشروعية
ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى الامر انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال
دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك خروج عن المتنازع
اذ ما ذكره يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة
كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع
التيمم والامر بالتيمم لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم
وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف فانا نعلم ومارايت الصلوة بظن الطهارة تقضي بعد انكشاف
فساد الظن فانما هو بامر جديد بدليل خارج نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط من المكلف بفعل البدل
ما دام غير متمكن عنه فلما ذكر وجه ولكنه بالنسبة الى الاستصحاب فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه
الدعوى لا الى ان الامر مطلقا يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية واحتجوا على المشهور
ايضا بوجهين اخرين الاول انه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا يلزم تحصيل الحاصل
وهو مع وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير الماتي به اولا فيلزم ان لا يكون الماتي به اولا تمام المامور به هذا
خلف اما الثاني فظ واما الاول فهو مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيله
الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل الماتي به اولا
لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله ثانيا بامر اخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول
فلا يبقى طلب واحد حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المطلوب هو الطبيعة
ولا شك فان تحصيل الطبيعة بعد حصولها او تحصيل الحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون
فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به
على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض
ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف عنه بالذات كما يقول القائل بالتكرار

بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول بان الغاية هو على مقتضى العقل والعادة
الآن يمنع مانع عنه كما مر في مبحثه وما نحن فيه ليس كذلك احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاداء
لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للغاية وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر عليحده ولا يجب له قضاء وبانه لو
كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه
ضعيفة منها ان التسمية بذلك قضاء مجاز بل هو امر عليحده وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس باعادة
ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التامل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة
دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهر ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا حصل
فيقتضي الغاية فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا ولم
اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا وبعض كلماتهم مختلطة في بيان المقصود فعليك بالتامل فيها يرتفع عنك الترديد
لكيلا تخبط والله العالم قانون اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت ففات فهل يجب بعده القضاء بالامر الاول ام لا وهذا هو
الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق ان الامر لا يقتضي الاتيان في الوقت ووجوب القضاء
محتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن والمعنى من شيئين هل المامور به
فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الآخر او شيء واحد وقال ان مبنى الخلاف على كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود
الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراده التنظير اذ لا
فالقيد على الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين (سلطان العلماء) بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء با
لفرض الاول لا ثانيا في كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الآمر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا
لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول ولا اثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون الامر بالمطلق لا بشرط الخصوصية
وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلوب بانتفاء هذا القيد فالثاني لكون القضاء
بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الاخير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان اعتبار الاجتماع والكل
يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخير اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء واشتغال
الذمة بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية وبطلان احتمال الارادة المطلق من المقيد
لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظاهر هذا ولكن
نفي

ورد على

يرد على العضدي ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما
عن الآخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه
فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدهما ينتفي الجنس ونيابة الفصل الآخر عنه الاصل
عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس وفي يوم آخر ونيابة يوم
عن الخميس محتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة
عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس ويوم ما غير الخميس لا يوم ما مطلقا الذي كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى
الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلقا ولا وجود له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس ملتبسا
بشرائطها المعتبرة والتحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد
بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذلك بمطلق صلوة ركعتين
في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخ الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في حكاية الجنس والفصل فما مر من عدم التمايز والا
لما جاز الحمل هو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم تحقق فصل آخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من المقيد
هو شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزائد منفي بالاصل فاذا انتفى
الخميس فينتفي المامور به لا لاستناده على القول بحجية مفهوم اللقب ومفهوم الزمان وغيرهما الدلالة على العدم ايضا
ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم عليهم السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور
والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به
والحال وغيرها فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك نحو الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل
من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يتبعه القضاء كاليومية وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على
الخاص وفيه ما لا يخفى ان ذلك انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول لعموم وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء
لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى لان التخلف لعله من جهة دليل آخر فهو مقتضي الا ان يمنع مانع
وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء وهما متباينان لو كان بالامر الاول فلا يعقل التاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب والتنجيم
والمثبتون احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ضروريات المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه
مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لكان تقديمه عليه ايضا فتامل الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل

ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية

مكذا الماموربه اذا لم يؤد فى الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلى والمصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة
والايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل الوقت مدخلية فى حصول مصلحتها وبالجملة العبادات
توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيئ تحقيقه اذا لم نقل لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل
لا بعد الوقت فيكون ما تيا به فى وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفا
قانون الاظهران الامر بالامر فاذا قال القايل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر للثالث مثل ان يقول
ليفعل فلان كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد وجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرناه
مستلزما للاضمار وهو من قبيل ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول عن الله تعالى بل ان اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه
الثانى علم بفعله اطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذم العقلاء على ذلك احتجوا بقوله مروهم بالصلوة
وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القايل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال له ذلك العبد لا تتجر
لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثانى ان القرينة دالة على انه للارشاد
للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبى ونضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة انه لو قال لزيد لعمر ومر بكرا بان يبيع
هذا الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشئ فهل يستلزم حصول
ذلك الشئ فى ثلك الحال ام لا الاظهر لا فان الامر طلب ماهية فى المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القايل اعلم ان طلقت
نفسى لا يوجبه اقرارا بالطلاق القاصدة ولكن المتفاهم فى العرف فى مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم المقصد
الثانى فى النواهى قانون النهى طلب ترك الفعل بقول من العالى على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من
هذه المادة فى العرف ايضا واما مثل كف عن الزنا فيدخل فى الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الا
فعال ونهى من حيث انه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من احواله وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة
او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول كما يظهر وجهه مما تقدم فى الامر واما صيغة لا تفعل وما فى معناها فالاشهر
الاظهر انها ايضا حقيقة فى الحرمة وقيل انها حقيقة فى الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل با
الوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة فى صيغة الامر
آتية هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر ادلة سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم
وربما استدل على المشهور بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشئ

ليبل

ليبل لا تحريم فعله فدل على تحريم المنهى عنه ويرد عليه ان هذا انما يتم ان لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهى وهو مسلم ان لم نقل بكون
النهى بلفظه ماخوذا فى معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت فح فلا يصدق النهى على صيغة لا تفعل الا ما علم
ارادة الحرمة منه والنزاع فى صيغة لا تفعل مجردة عن القراين لا فى ما علم كونه للحرمة فح يكفى صدق النهى عليها فى افادة الحرمة
ولا احتياج الى دليل آخر كما مر نظيره فى الاوامر وان لم يجعل لفظ نهى نهى ماخوذا فى معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال الظاهر ففيه
اولا ما بينا من ان التحقيق خلاف ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال لا يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال بالدلالة
على عدم الدلالة واما فى خصوص نهيه تعالى فصيرورة مدلولا حقيقيا له ايضا على الكلام بل يصير ذلك من باب
الاسباب والعلامات ولا يفيدان مدلول لا تفعل فى كلامه يصير كالحقيقة بل انما يدل على ان كل ما منع بقوله لا تفعل
يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة الموصول مجاز آخر ولا ارجحية لاخراج المكروهات
ولا ترجيح لاحدهما على الآخر واغلبية التخصيص يعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان
على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولاتها ان حرمة فبالانزجار البتة وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضى
هما فى المقامين وبالجملة المطلوب الاذعان على مقتضاه واتباعه انه لا يدل الا على حكم مناهى الرسول وانفهام حرمة مناهى الله
عن مخالفة القوم بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل وكلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح مع ان الآية تثبت
بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال لما تقدم ان تتبع المناهى ومن تتبع وتامل فى دلالة المناهى الواردة فى كلام ائمتنا عليهم السلام على
الحرمة متعبد لتسليمها فى اصل الصيغة لما ذكرنا فى صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال فى المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الراجحة
المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم فى الامر فلاحظ قانون اختلفوا فى ان المراد من النهى هو الكف او نفس ان لا تفعل
والاقرب الثانى لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل
فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلى سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت يمتنع
هو ليجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر فى الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار
الترك لان القدرة بالنسبة الى طرفى النقيض متساوية والا لكان موجبا او ممتنعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم
لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة لا اتفاقا وبسبب عدم القدرة على الفعل وعدم ارادته وغير ذلك قلت اولا
معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعى امكان حصول الامتثال بمجرد ترك

الكلية بل بدعوى امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال ولو كان محتاجا في الترك الى الكف في فعل ضده اخر ولم يكن بل يكفى في ذلك قوة الداعي الحاصلة بتوطين النفس على الامتثال والامتناع عن كل ما نهى عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل ولو غير مستشعر ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفى الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودى وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس بمجرد تصور يمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذى يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب لفا هو ذلك الامر الوجودى كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فنذكره ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط فاذن ان الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهى عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة النهى على الامر مع قطع النظر عن الدلالة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلاف هنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اى تقدير ففيه هنا اشكال اخر وهو انه على القول بكون المطلوب بالنهى هو الكف يؤول الامر الى النهى عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده فيلزم الدور فتامل الثانية اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على فعل ما ليس فيه رضى الله فترك صوما او صلوة ومما لو القى في النار فتمكن عن الخلاص ولم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه ولا يجب القصاص لها الثالثة اختلفوا في دلالة النهى على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما حررناه من ان الاوامر والنواهى وغيرهما ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهى حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يدل الهيئة على المادة الا الطلب الحتمى التحريمى لا الايجابي والاصل عدم شيء اخر فمن يدعيه فعليه البيان مع انه يجوز استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحائض ونهى الطبيب عن الضار في المرض واللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان

باب النهى طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابى يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيما ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمى الماهية لا بشرط الوحدة ولا بشرط العموم المجموعى ايضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو المعتمد المسلم في مبدء الاشتقاق واذ كان المطلق يحتمل الاطلاق والتقييد كان الطلب ايضا يحتملهما فكما يصح ان يقال الطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر وعدم الزنا في شهر وسنة كذلك يصح ان يقال الطلب دائما منك ترك الزنا او الطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضى ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما واين المطلقة من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهى لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يثبت بالتبادر العرفى كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع ويتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق واراده ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل ووقوعه في كلام الحكيم يقتضى حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار في نظاير المبحث والا فلا يمنع الحمل على العموم وح فصلوة الحائض ونهى الطبيب قد قيدا اما بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو حظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهى ولذلك يحمل الطلاق في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجرى هذا الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهى ايضا بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء بالقبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وانما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهى عنه في الان المتاخر عن النهى في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكاليف فيحصل الامتثال بتركه على الثانى دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب هو ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركها دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع مطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال لموافقة مطلق النهى وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان المتبادر معه تقييد الترك المقرونة بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام ولا فيحصل الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك

الاخر والحق ما اخترناه من حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله نعم لا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر وعام واقل واكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تمادي سواء الافراد المتمايزة بتمايز المشخصات فكلا فمن ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم تترك مع ان الامتثال بالترك الاخر مع لعدم المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زنائين في ان واحد لا يمكن ترك احدهما في ان ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة باسلفنا ان من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الامتثال الا بترك جميع الافراد تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من يقول فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة وما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور ففيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان العقلاء يذمون العبد المسوف للامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايض قانون اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة وامتناع ارادة الفعل والترك محال واما الواحد بالجنس فهو ايض مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان المخالفة قد فرط فهذا قد افرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا كمولينا المحقق الاردبيلي ره وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل السيد صدر الدين واما ابن محمد شاه يظهر من الكليني ره حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات

قال يظهر

الشيعة

٥٢

الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي ره في كتاب بحار الانوار ايض واشتهر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت تتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي اثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا الكلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن عن المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بينت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة للكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايض من باب المقدمة لان الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايض فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فاذن

نعم ولكن ما ذكرت من كون تعلق الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد من ما يصدق عليه فردا اما
من باب المقدمة ايض والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا لما هو المحذور لان
الوجوب التخييري ايض يقبح اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري في افراد الواجب العيني بحكم العقل
كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني
بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه
مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انما نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر
في فرد او انحصر المباح في فرد فيصير الفرد والشخص ايض عينيا كاصل الكلي والا فان كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع
والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام
قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد
ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب ان المقدمة التي
هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب
شيئا غير مقدور بل من فعل غير المكلف مثل غسل الثوب الذي يحصل من الغير من دون اطلاع وقد يكون شيئا
حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة
مطلوبا للامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار
المغصوبة فنحن ايض نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الرجحان او التحريم فان قلت هذا انما يتم على القول بوجود
الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق
الامر بالكلي المناص عن ذلك على القول بعدمه ايض فان قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف
يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها
باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو
لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة
اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا لما صح

اما هو

انما هي من جهة اجتماع المتضادين او لزوم القبيح والمحال وهو ممتنع على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولى لان النهي في
المكروهات انما تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن
فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه
تحريما ايض لو كان اخص من المامور به مطلقا ايض وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله ولذلك افرد
الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايض
وجه ولكن المسئلة الاتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية
ايض على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل فنقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تطوع وقت طلوع الشمس
ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما
مع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول
ان المناهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج من العبادات بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو
عن التعرض للرشاش وفي معاطن الابل عن نفار الابل وفي البطائح عن تعرض السيل وهكذا فلم يجتمع الكراهة والوجوب
وفيه اولا منع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون
هو بعينه الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد فان قلت ان مطلق الكون في معرض
الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت لك المعنى حينئذ ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها
في معرض الرشاش فالنهي ايض تعلق بالصلوة وعاد المحذور فان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة
في الحمام لانه من مقدماته او علله فيعود المحذور ايض وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة
تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة
واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا
لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم
الكراهة في غيرها ايض في غاية البعد وكون العلة هو ذلك في اصل الحكم كرفع الارياح من الاباط في غسل الجمعة لا يثبت

الزمن

ورود الحديث بالتقية في مواضع التقية وبعيد لصدق في مواضع التقية

لا يتلزم كون الكراهة دائماً لذلك كما انشأ مدفى غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزماً ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له من ذلك بوجه فهذا ايض يدل على بطلان مذهب الثاني ان المراد بالكراهة هو كونها اقل ثواباً بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلاً اقل ثواباً منها في غيره وحاصله ان مطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثواباً وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلاً لانها اقل ثواباً منها في المسجد الحرام وحاصل هذا القول ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو راجح منها احسن فان ترك الصلوة في الحمام واختار الصلوة في المسجد او البيت وانت خبير بان ذلك ايض مما لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من حيث هو انه لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك عرفت بان الخصوصيات وجبت نقصاً لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور فان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثواباً عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحث لا بد بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مجتمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ترك العبادة المكروهة لكونها اقل ثواباً واختيار ما هو اعلى منها انما يتم فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر والايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل ان يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة غالب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يجب مكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة نافلة وهذا الذي يوقعها فيها هو الصلوة التي كانت وظيفة هذا الوقت المرجوح فهذا البين اولى

من ان يقال ان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير وفي رجب والايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يتركه الفساق ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر ويريد منه بدله الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات تنزيهاً كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها مثل ان يقولوا ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه فجعل صلوة الحائض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيها الى تكلف اصلا وانما لم نحكم صريحا بكونها كالصوم لاحتمال ان يقال ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايض والحاصل ان المكروه ان كان التعلق بذاتها فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في وجه منهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصيات التي يحصل معها في فرد ما مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت لاصل العبادة وقد يساوي او يزيد عليه او ينقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس وفيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا لئلا يخرج النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويعضده ذلك كان المعصومين عليهم السلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم عليهم السلام تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يتداركه ببدل كما عرفت في رفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيه من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب

وفي كلام الشهيد رحمه الله تعالى ان الجميع ... قد قال المحقق الشيخ بهاء الدين في ... العبادة ... الاشكال ... المقام ... العبادة ... نقله ...

فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب الا ترى ان الصحيح اكثر
عباداتنا التى لا ثواب فيها اصلا او لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير المبطلة على
ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه فى طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الآمر
فهذه العبادة من حيث انها هو موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان
الامام موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل اذا اهتم واغتم كما ورد فى الروايات وافتى بمضمونه فى الذكرى فترك التكلم والمخاطبة مع الله
مكاسلا ومتشاغلا اولى من فعله ولذلك ان تكلم الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من مثله ع سيما
متكررا سيما فى مثل الرواتب المتأكدة غاية التأكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا يجب صحتها لو فعل بهذه الحالة لجواز
قصد التقرب بها واما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحاجة الحمى ولئلا ينفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو
بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وان كان العلة فيها عدم اختلاط
الانساب فلعل صورة العبادة يكفى فى صحة قصد التقرب بها لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ...
ورد فى امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها كما ورد فى بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع ... فى السفر فى
شعبان مع انه ليس بصريح فى كونه مندوبا بل مما كان مندوبا لقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما الا بد من نفى الكراهة فيما
لا بد له ومن القول برجحان تركه مطلقا والاظهر فى صوم السفر الكراهة وفى التطوع فى الاوقات المكروهة العدم ففيما يثبت الكراهة
فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم
على الاولى فرجحانها ذاتية فالمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر فى المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع انه
احد فردى الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسى مع الاستحباب الغيرى كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه
لنفسه وكذلك الوجوب الغيرى مع الاستحباب النفسى على القول الاخر فكذلك يجتمع الرجحان الذاتى مع الكراهة للغير كصلوة
الصائم مع انتظار الرفقة وللكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها لكن فيه
ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة فى ذاتها ايضا ليصح الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا
فيصير معنى كون الغير افضل منه وارجح او نقول ان ذلك الغير مما يكون ما يؤدى اصل الطبيعة فى الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا
بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هى من جهة الخصوصية
لا من جهة اصل العبادة لان ذلك الا فاصل المجيب يلتزم معنى عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم فى غير هذه الصورة

ايضا فيه

ايضا عين ما كان مرجوحا بالنسبة الى سائر الافراد التى لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدى ما ذكره المجيب فى نقول ح بعد تسليم
كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركا وكلاهما الى الخروما ذكرا ولا يتلخ
الثانى فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة فى الغير فهذا كر
على ما قررت من فان المطلوب شئ واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم الكا
التكليف بالمح قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الفرد وحال الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين فى صورة
اختياره وهو واضح مع انه لا فرق بين قولنا لا تصل فى الدار المغصوبة ولا تصل فى الحمام فاعتبرنا فيها الرجحان الذاتى والمرجوحية
الاضافية ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلوة تمتزج على الغصب وههنا غير الكون فى الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك
انما هو بعد تسليم ان الاتحاد فى الوجود الخارجى يوجب ارتفاع الاثنينية فى الحقيقة وبعدلات ذلك مبنى على الخلط بين ما عرفت
بالقانون وما سيجئ فيما بعد فان النهى تعلق بالصلوة فى الدار المغصوبة لا بالصلوة لانها غصب بعينها والغصب منهى عنه والذى
ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والا كفانا بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثالنا فى العبادات المكروهة
مطابقا للبحث فى النوع ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان للنهى عنه اخص من المامور به ايضا وان شئت تطبيق المثال على المتنازعين
فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا لا تصل فى الحمام ولا تصل فى الدار المغصوبة فى مواضع التهمة وطابق بين قولنا الا تصل فى الحمام ولا تصل فى الدار المغصوبة
فان قلت نقدر على ان نقول ان المرجوحية فى الصلوة فى مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيره فى المثال الاول فيجى نقدر بان نقول
مرجوحية الصلوة فى الدار المغصوبة اضافية بالنسبة الى الصلوة فى غيرها فى المثال الثانى والنقض الاول انما هو بنا فى الاستدلال
انما هو الفقرة الاولى من المثال الثانى على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التى ذكرنا فى دفع جوابك انما هو الفقرة
الثانية من المثال الثانى بالنسبة الى ما ذكرته فى الفقرة الاولى منه وما نقضت المعارضة ما سبب لو اوردنا بالمعارضة المعارضة
بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثانى فى قوله وكما انه يجتمع الخ فيه انه رجوع عن اول الكلام
فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للنفس وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا فى هذا المقام ولا يشهد بر التشبيه
ما بالغسل والتمثيل بالاتزار مع ان الكلام فى الواجب النفسى والغيرى ايضا هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايضا من المواضع التى اشرنا
ببعدها فى الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع انه لا استحباب النفسى على القول بالوجوب لغيره
انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد وجوبه يجب للغير فيما اظنه ... واما على القول الاخر فالاستحباب الغيرى فيما انه لم

ليجاب يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا الا انه يستحب الغسل له الا ان يقال لا استحباب للفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل
وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل نعم المناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف على المكلف به على مذهب
المجيب مع الفرد هو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه صلاة ومن المواضع التي ذكرنا امر الصلوة في المسجد فان المستحب والواجب
ايضا متضادان وكذلك افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث الشخص وما ادري
ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقال الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان
فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فيخرج عن المقابلة
ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى بها الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الصوم ونحو ذلك
كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب اما على ما اخترنا فلا اشكال وقد بينا
ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك
المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور اراد تحصيل
خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع
كونه مطيعا والحال هذه ونمنع دعوى حصول القطع بذلك في محل المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام
مما يقتضي طلب المجيب من تعلق الحكم بحصة الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب الطبيعة وايضا فان
الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقال
ان مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا اليه من ان الحق
وارد على مذهب المجيب خصوصية الاجتماع توصليا كان الواجب وغيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما و
ليس مناط الاستدلال في الصحة بان يتمسك بما في جواز الاجتماع حتى يجاب بانه لا اشكال في التوصلي ويقال انه صحيح من اجل اسقاط الحكم
ذلك لا بجواز الاجتماع فلابد لمن ظن الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل هنا المراد ان الامتثال العرفي للامر نفسه شاهد على جواز الاجتماع
وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط عن الواجب
فلا نافية في هذا الجواب بالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد سقوط الواجب عنه
بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المامور به في نفس الامر ايضا
ايضا هذا كله مع ما ذكرنا ان وجوب الفرد من باب المقدمة ويكون هو ايضا توصليا سيما في محل البحث الذي هو الكون الذي

هو جزء الصلوة

هو جزء الصلوة وجوبها بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل الجزم بوجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك
المبحث وبسببه يختلف الحكم ثم لو سلمنا ان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فيرد ان الكون بتحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها
عين جزء الخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون
الذي هو من لوازم الجسم بانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من
جميع صور الكون في هذا المكان وما يشتمل عليه الخياطة ليطابق على ما ادعاه قوله حيث لا يظهر ارادة الخياطة كيف ما اه
اتفقت وفيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد
الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا
ليس مطلوبا مكانا لما ذكره وجه واما التجرد بعدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت لمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف ما ترى
ومع ذلك كله فذلك مما فسد في المثال الذي ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم مثلا على الاول
في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب
لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء
واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة
لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فيتعين بطلانها
وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اردت الصلوة في الدار المغصوبة اركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا
اركع هذا بعينه والا لعاقبتك اقول ليظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما قررنا ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع اذا اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل
في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يرد الا مطلقين والحاصل من جهتي الامر والنهي هنا تقييدان
لا تعليلان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ممنوع وقوله بحيث يعد في الواقع امرين ان اراد
بذلك لزوم تعددهما في الحس فهو ممنوع ظاهرا وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ومتحدتان ولم ينفك احدهما
الحقيقيين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايرتان في الحقيقة في نظر الحس في الخارج وذلك
كما في اخذ ... وقد عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة

ان الامر بالصلوة مقيدة بانها صلوة والنهي عن الغصب مقيد بانه غصب لا من جهة انه امر ولا من جهة انه غصب

ومتحدتان

ونجمته يجوز تركه هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحق مطلقا وكذلك المكروهات
وغيرها مما مر قوله وايضا كيف يجوز بناء ما قد عرفت ان الشارع لا يقول لا تركع ولا اركع هذا وغيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا
يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن المباح
كما اشرنا والتكليف الباقي في ابطال الفعل على تقدير تعلق النهي بالفعل انما هو بالتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وشرطها فلا
انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان
عالما بمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث استبداد من جهل ما ذكرناه من كون دلالة
الواجب على مقدمة تبعيا ومن باب الاشارة وان عادة الشرع على طبقها وعادة العرف والعبرة في الدلالة انما هو المقصود من اللفظ
وهو استبدال حسن لكنا نجيب عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول بعد ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة
لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب
المقدمة فلا بد ان يكون ايجاد ما في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشف الحجاب عن وجه المطلوب بعد رفع النقاب
عن السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبة ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها
فيه لعاقبتك لما لا فعلتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية
الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالحكم فلتتبع وقلت ومن
ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد
الخاص المنهي عنه ثم ان ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء
الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس وكذا فان قول الشارع صل
مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما يصدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق
انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى الاخر فاوجب
تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاره بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان الصلوة كما نقول الله
الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع
في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية
وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان رفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا
مفسدة اذا تعين منها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وفيه ما يضعفه في مبحث تكرار النهي
منها ما يقال ان الاستقراء يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين

جواب عن سؤال مقدر وتقديره ان تعلق النهي بهذا الفرد

الشبهين

الشبهين وهو كذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب لعل ذلك للدليل الخارجي مع ان الحرمة في الانائين
مقطوع بها لاجل امر هنا لا يمكن القلب لان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لا يثبت حجية
مع معارضته باصل البراءة وكذلك ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة
فلا بد من تتبع يطمئن به النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة والبطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن
انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الاخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مرت الاشارة الى جواز الاجتماع
فيه عقلا ولغة وان فهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا فقيل ان فيه اقوالا
الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لا يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه
ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو اقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما
ولا موجب للجمع والتقييد الا الحجة لانا نفهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه سابقا والعقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان
الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق ايضا فهو مامور بالخروج لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا لكنه
لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخر اختيارا وان فاتت استطاعته
لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر
من حيث انه خروج بل لانه تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر
ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة
فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض
فلو فرض وجود امر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه يرجع الى الفرد الغالب الوجود لا مكان التخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره على ظهره
ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على التصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب
ومن وافقه مستدلين بانه لا بد من تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليها فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك
الاقرب الطرق واقل ما يضر به اذ لا معصية عنه اذا خرج بما امر بايقاع المامور به الذي لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بالامر
فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع ايجابه
الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور به او فعل المنهي عنه فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب فلا وجه لتخصيصه كما مر
ثم يمكن ان يقال على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف بقيد
التكليفية لا بد النبدار النبيه على استحقاق العقاب لا لطلب الترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب
حصول الترك في الخارج وتقييده بكلام يوجب اخر بعيد قانون اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال

وتحقيق المقام ليتبين يرسم مقدمتين الاولى ان المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء
سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة واحتياجها الى النية هو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان الامتثال للامر لا يحصل
بقصد الطاعة العرفي والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال
لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج
صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب من الاخباث او من العقود والايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد
الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات يحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب
او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك يترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات اكثر مسائل المهر والاولاد
والولد لمن دخل بجهة فيها للحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية
منها الصحة فالاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم
واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة
وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يريد باصالة الجواز اعطاء ماله لغيره واخذ مال الغير مثلا لان الناس مسلطون على
اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الاثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى
اخر والمراد به ان ما تحقق صحيحه عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح
الصادر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملات يثبت بفعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل اذا صدر عن
مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدورها عن المسلم ثم يحمل
ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المتينة القوية ومصرح به في الاخبار الكثيرة
اذا عرفت هذا فاعلم ان محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع اباحته وصحته ثم ورد النهي عن بعض افراده او طلب بعض
المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه مثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذا الكلام والنزاع في دلالة النهي
على الفساد وعدمه وما ذكرنا فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من
اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه وتحدا في الوجود ايضا خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم
وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور به والمنهي عموم وخصوص مطلقا ثم اعلم ان
النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما متعلق بها لنفسها او لجزئها او لشرطها او لوصفها الداخل او لوصفها الخارج او لشيء
مفارق له متحد معه او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق بها لنفسها ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة
او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغيرها مثال الاول النهي عن صلوة الحائض وصومها

ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي
انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد
اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الطب في عمرو اكثر من زيد وعلم الهيئة في زيد اكثر من عمرو
وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عما
فهمه او لا في مثل ذلك المثال فيكون معنا قولنا لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه
لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التاييد من جعل القيود
من متعلقات المادة ممنوع سلمنا عدم كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية مرددة
على ان يكون المراد بالحائض منهية عن الصلوة ما دام حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحائض
عن الصلوة والحاصل ان النهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض منهيا
عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلفين كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا
والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن
عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة
العزايم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين واما على
القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او لشرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر حكمها
بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذا الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة
وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيها او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم والمفارق
او غيره من الاحتمالات مثل الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء المتنجس للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير
الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل فيقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما فالنهي
عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن الصوم يوم النحر فكون الصوم في يوم النحر من وصفه اللازمة وكبيع الحصاة
وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي
هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذمي وعن البيع المشتمل على الربوا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو مثل
قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها
ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبيا

لا مدخلية له في ذلك والظاهر قوله لا اتصل له متكنعا ايضا مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة

من الشارع وجودا ولا عدما فهو منهي عن وصف خارج ايضا وكالنهي عن بيع مال الغير وبيع العبد المجعول خمرا وبيع تلقي الركبان واما

المنهي عنه لشئ مفارق متحد معه في الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن المكالمة مع الاجنبية والجرا صيغة البيع

معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول

واما المنهي عنه لشئ مفارق غير متحد معه في الوجود فكالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة والبيع وهذان القسمان

خارجان عن محل النزاع في هذه المسئلة ذكرناها تطفلا وقد تقدم الكلام في الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام

والامثلة مغشوش مختلط اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفينا ههنا ذلك والا فلا يتيسر تحليل من تلك الاقسام

لكثرة الاقوال الاتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقة

الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع انه لو نذر ان يعطي من يصلي صلوة صحيحة درهما

فهل يبرء ان اعطى من صلى بظن الطهارة ثم ظهر كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال

بما امر به الشارع في هذه الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه

مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنونة الطهارة الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين

الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلي التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على

بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا بنوّات في وقت صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني

على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالامر

الجديد ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد

الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم

اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح ان يدعى انه بجهله ايضا فلا

يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا ان يحصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد

من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو

ظنا والا فالتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هي

الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين بتجويز الشارع فلا منافات بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع

كون القضاء انما يتحقق بفوت الفعل لا اداء لان المكلف به لا المتعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد

ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة

في الوقت

في الوقت ايضا بل بطريق اولى فاسقاط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال المامور به بحيث يجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة

وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الامتثال فيجب الاعادة مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء ويثبت وجوب

الفعل خارج الوقت ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة جديد ان حصل الامتثال الظاهر او لا بس قولهم ما

اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء والا يرد النقض في عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط

القضاء في الحد ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بفاسدتها ان اريد ما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان

من جهة عدم مشروعية القضاء واما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها كتملك العين في البيع

وجواز التزوج بالغير في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به والفساد في

العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم

تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفاسد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع

الربوي فيصححونه مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل في العبادات

بالصلوة في الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد وفي صحته غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤهم على تعلق

الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر

الدين عن اكثر اصحابنا والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات

مطلقا وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة

في العبادات شرعا لا لغة وقد نسب بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس

بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال ولا امر فلا امتثال

فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر العام فيكفي موافقة العموم فالصلوة في الدار

المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها بالعموم فتثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا

لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوت المامور به كما مرت الاشارة في مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها

ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا

تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليتها فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا يدل اللفظ ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح

من الشارع فيه ايضا ولكن المتبادر في العرف عن مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب وفي العرف هو الحكم الا ان المنهي عنه هو الصفة

ودون الموصوف كما يقوله الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا الى
التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد يكون واجبا وقد يكون مستحبا ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام
فلا بد فيه من التخصيص ايضا ففيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب
والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب لحصول العصيان لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر وكذا الكلام في الاباحة
فان منافاة التحريم معها لا ينافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم
وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لصحت ولكن يصير
الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقال ان التصريح بذلك قرينة المجاز وان الظاهر من النهي ليس مرادا ففيه ان القرينة دافعة للمعنى
الظاهر من اللفظ ومناقضة له كما في يرمي بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته
من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم
ونحن نفصل بان ما كان مقتضي الصحة فيه من المعاملات ثابتا فيما ينافي التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات
لا تخلو اما ان تكون مما لم يخترعها الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فلم يجوزه الشارع وقرره او لم يمضه فيترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا
ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ ينافي التحريم مثل الحلية او الاباحة والترخيص
ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى من النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في امثال ذلك يدل
على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احله الله ولا مما يجب الوفاء
به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضي الصحة فيصير فاسدا من
جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة
اخرى لا ينافي التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر الحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما
سلمنا وحققنا من التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الحيثيتين في غير ما كان المنهي عنه نفس المعاملة
بعينها كما مر ويشكل بان انحصار المقتضي في البيع في مثل احل ونحوه ممنوع لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذا
سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تأخر الحادث لان الاصل في كل حادث التأخر فان قلت ان الاصل في المعاملات الفساد كما مر في
المقدمات وهو يعاضد كون المقتضي ما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح
والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق وان
كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو من مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك العذر للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد
في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار على الفساد وقال

ان ذلك

ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت حالها ثم ان
النهي يدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص وغير ذلك من القرائن الحالية حجة القول بالدلالة
مطلقا في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار والامصار من غير نكير فدل بانه انما يدل على الفساد شرعا
والحق في الجواب ان عمل العلماء لا يكون حجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان
مقتضاهما نقيضان والنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضاهما الامر ان اصل
المقايسة باطلة لان الامر يقتضي الصحة لاجل [illegible] الامتثال بعد الفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل
مخالفته وتسليم التناقض وحمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انما يمنع كون مقتضى المتنافيين متناقضين
او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة
والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى كون الدليل هو الاول وللحجة بالدلالة مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء
كما مر وقد مر جوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم
ايضا في معرض المنع وللحجة ايضا بانه لو لم يفد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل
لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت
حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب
الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة
خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر عليه بالنسبة الى عدمه
فترك الفعل راجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل
ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وما ان المصلحتين تابعتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا ان تعرض مصلحة الترتب بعد
اختيار الفعل كما توهمه المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه
ثم اذن ورضي به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه
فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والحظر من
الشارع والا فمخالفة السيد ايضا معصية لله فالحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله ثم من جهة العمومات وغيرها لما دل
على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح عدم اذن السيد غير مضر والحاصل المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضي الصحة وان كان
معلقا على اذن المولى ايضا واحتج على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه

وهوم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فتبيّناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لانّ مقتضاه كون
الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية
والدليل اقتضاء التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي وانه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط **حجة**
القول بعدم الدلالة مطلقا هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر وليظهر الجواب بما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة
يعتد بها ويمكن الاستدلال له بدليله والجواب عنه مما تقدم **تنبيهات الاول** انهم اختلفوا في النهي عن الوصف فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم
يوم النحر حسن لانه صوم قبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي على المبيع بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على
انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققنا من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا يحكم به وممن ارجع الكلام في الوصف
في المنافي للتعبد دون التحريم لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه **الثاني** المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط
فلينك الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار حرازة في الشرط بان يكون منهيا
لصغره وجزئيه ونحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي بل الا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون
سواء قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ام لا
الشرط من قبيل المعاملات ويكون مع ذلك متوصليا كغسل الثوب بطلب ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من
قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في النهي عنه نفسه ايضا في الجملة فراجع وتامل
الثالث فرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم
وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل ارادوا ان النهي يستلزم
اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصلي يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلوة والاصل في الاطلاق
الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي يثبت لها حدود وشرائط من الشارع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن
مورد النهي صحيحا فلم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نعم نجزم بان
المنهي عنه امر شرعي وفيه ولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا بل المراد
ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض ما يتمكن من الصلوة الجامعة للشرائط والا والثاني باطل لاستلزامه
طلب غير المقدور لاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا يجدي في معقدية النهي فتعين الاول والنهي
لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم يكن صحيحة
بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر
اليها قبل تلك الايام مع عدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها واستناعها عنها انما هو بسبب المنع والنهي وطلب ترك الممنوع

ويكون النهي

بهذا المنع

بهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز فحمل النهي الوارد عن
صلوة الحائض على المعنى اللغوي فلا الاستعمال الدعاء اما بالاتفاق وكذا حمل النكاح على مجرد الدخول كذلك خلاف الظاهر ولا دليل
عليه **باب** في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان المقصد الاول في المحكم والمتشابه قال العلامة في التهذيب
اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما وهو مطلق
الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل وهو مرجوح الظاهر المأول والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي
المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد في قيده وانه واعترض ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها
التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى تلك اللغة لعدم احتمال الارادة غير معناه بحسب تلك اللغة
ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد والمجمل بالقرء ولم يمثل للنص قال الشيخ البهائي في زبدته اللفظ ان لم
يحتمل غيره وانفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين متشابه وقد مثل
الشارح الجواد للنص بالسماء والارض وللظاهر في اواخر الكتاب بالاسد والغائط والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع
على الترتيب فقال الشيخ البهائي في الحاشية على قوله لغة اي بحسب متفاهم اللغة نحو له ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله
لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين ايضا معا اما جعله قيدا للاخير فقط فيفهم بدون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر
النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم لحملها على المسح ظاهرا وعلى الغسل تخفيفا
كما فعله في الكشاف مأولا وكذا ظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم و
اقرب فالمجازات ايضا ينقسم الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا يفيد الا الظن وقد يكون مجملا
ثم ان كلام القوم هيهنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض ولا سيما جعل الاولين نصا والثاني ظاهرا او محكم
بحث اذ احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض كما لا يخفى فليس هذا
التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والاحاد ولعدم الترك
فالتقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي وافادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في
اطلاق الاسد في قولك رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفيه اصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء
وانظر الى الارض بارادة مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل

عن مراد الشيخ البهائي بتمثيله بقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض والفرق واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم لابد ان يعتبر بالنسبة

الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولابد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية فان دلالة اللفظ على معناه

حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي وان لم يكن

هنا قرينة على نفي التجوز فباصالة العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد

يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ان السموات والارض في هذه الآية ليس نصا في المخلوقين المعلومين لنا بتمامهما

وهو ايض محل التأمل لاحتمال ارادة العالم العلوي والسفلي وان اشتمل على هذين الخلقين ايضا من باب عموم المجاز وان اريد مجموع

الكلام فالتأمل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لابد ان يكون هو ما قابل العقل لا اللغة فقط ثم ان اراد

من التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذه الاستعمال

الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه لان الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته

فهو ليس قطعيا بالنظر اليه بملاحظة اللغة ايض ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايض اذ الغلط في الكلام لا

يصدر عن الحكيم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك تفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظهور مختلفة

وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يحصل التغاير في النص ما لم يحتمل غير المعنى عقلا ايض بالنظر الى هذه اللغة

والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجية وينفاوت بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية

فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على العام مع ان الخاص ايض عام

بالنسبة الى ما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايض من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرام العلماء

ولا تكرم الاشقائين لاحتمال ارادة البصريين من الاشقائين دون الكوفيين واحتمال ارادة العرميين منهم المتأنثم في العلم

فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة الى العام يعني ان دلالة الاشقائين عليهم قطعي من حيث تصورهم في الجملة وان كان يحتمل المجاز بخلاف دلالة

العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان الا الظن المقصد الثاني في المنطوق

والمفهوم وهما صفتا المدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل

عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق كذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو

كون ما له المدلول اي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا

عن الموصول الا بان يكون نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح والارتكاب بنوع استخدام

في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل والمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكورا

وحالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شيء غير مذكور او حالا من احواله واما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا

في المنطوق ايض كما ستعرف ثم ان المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي والتضمني والحق كون التضمني صريحا اشكال

بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مر اليه الاشارة في مقدمة الواجب فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول

الالتزامي وهو ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة

للمتكلم او لا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطاء

والنسيان فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام عقلا

او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف فملكا لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك فهذه يسمى مدلولا بدلالة

الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب وما يكون قرينة العقل ولم

تكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك يكون من المنطوق الصريح ولابد من ذكر تقسيم اخر يشمل على

سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم

منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان

فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيه

الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت فكفر ولما لتعيينها الى غير الاعرابي وغيره اهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاوصاف مثل الا

الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك مما ينفرط في المقول بنفس الوقاعية ويعتبر مجرد افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك

سياتي انشاء الله في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورة مثل دلالة

قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فان غير مقصود

في الآيتين فالمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذا اقسام المنطوق واما المفهوم

فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة

الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فمفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام

مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما

يتامل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ما له المدلول غير مذكور في

بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكلامهم

حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية وتوديب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في الاية
الثانية هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين
فهو مذكور وكل الحمل على مثل المحل **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من
رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط
وقد شرط عليه كذا ويشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو مثل النذر واليمين
وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمل النحاة فيما تلا حروف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة
وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء
المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن
العقد مثال انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها من البلد ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير تجز به وان كان
مثقال ذرة وتحديد النحاة الوصلية ومثل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا
انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط للصلوة والقبض في المجلس شرط
صحة الصرف ودخل الحول شرط وجوب الزكوة واما العلامة فقد جعل بعضهم من جملة الاطلاقات وانا لم اجد مما صرح
اهل اللغة فان اشراط الساعة هي جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا
شق الجلد بمبضعه ولعله ماخوذ من المتحرك الثانية الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود
الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تع لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء
المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء
الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا مثل اذا كان الماء
قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجود معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية
ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو الى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما
قيل انه الا وللذا كان سببا لا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب لان العلل والالات كما يشهد به قوله تع لو كان

فيهما الهة

فيهما الهة لفسدتا ولانه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس ولي في ارادة العكس كون انتفاء الثاني علة لانتفاء
الاول وهو لم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بطوله وثانيا ان المراد انحصار السبب في الذات والثالث ان الا
عدم سبب غيره واذا علم له سبب اخر لسبب واحد فهما لا يعتبر معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار ذو حافر
قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وح يتجه الاشكال في اطلاق الشرط على
السبب والظاهر ان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواتها
معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل النزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم
شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان ونحوه شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون
سببا فكما يجوز ان يقال ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال ان غسلت ثوبك من البول فطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع
شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل ان حد ذلك المميز يغيره عن معناه
بصيره سببا على الظ فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة
اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك المقيد به لا الحالات الشرعية لفظية بينه فيكون حجة ام
ثم ان الشرطية المصطلحة للاصوليين والسببية فلا منافاة بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين فالنظر الى الاصطلاح
فما يقال من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس لفرق ما او
وللحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء وان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظ فلا يتم اذ قد بينا ان الظ من جملة الشرطية
على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كما مر فكيف يصيرها والشرط الاصولي فحاصل قولنا
مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاول للثانية والاول هو الناقص وان اريد به معنى اخر مثل ان يقال ان
المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء اخر وتوقف وجود الاخر عليه ليشمل السبب ايضا وان جملة الشرطية ايضا يفيد هذا المعنى
فهذا وان كان له وجه من بعض شاكلنا ايضا لا نتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا يدل الا على السببية الثالث ما يكون شرطا
لصدق الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه لا ينزل الثلج الا في الشتاء **الثالثة**
قد اشرنا الى محل النزاع هل الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها والظاهر فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا وتضمنا
والاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم ومن تقدر بكير ناطقة بحجية مفهومها
الحصر اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة
الى العدم والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم وهو علامة

يعني لانه منه ان الكلام موضوعه عن ان شرطا اصوليا
بالشرطية والسببية لان موضوع الشرطية هو مدخول
ان بالذات ومن حيث هو وموضوع السببية هو مدخول
ان والتعقيب والتقدير اي تحصيل بسبب حصول
الاصطلاح في النهاية التكلفية في افادة السببية
منه رحمه

الموضوعين

فمن لم يستطع

حقيقة فانّ ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغة ايضا لاعدم النقل واما ما قيل معناه في العرف الشرط في كرامل يا اجيد

انّ ذلك ليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة في التهذيب من انّ الامر المعلّق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده

ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدّي مؤدّاه كلام غيره ايضا وهذان الكلامان مبنيان على الخلط

بين اصطلاح النحاة والاصوليين في الشرط وقد عرفت انّ المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخولان بالاداة شرطا مع قطع النظر

عن دخولها فهذان الكلامان اما ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن انّ الشرط معناه في الاصول هو ما ذكر لا مطلقا وغفلة

عن انّ المثبت التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكر كلها مجاز لانّ المتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك

لما يقال من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون حقيقة في القدر

المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لما وجد له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو

وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه انّ المتبادر منه

في العرف احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة تامة له او لا واما معنى الالزام

والالتزام فلا يصح حمله على المعنى الاصطلاحي هاهنا وبهذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد التعليق انتفاء

الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا فيجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه

الفائدة بل يكفي مطلقها وايضا عدم الفائدة الاخرى لا ينفي احتمالها مع انّ الغالب وجود الفوائد وثانيا انّ هذا لا يناسب القول

بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فانّ المعيار في امثال

هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاها الا فيما دلّ الدليل

على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يتفق من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات

الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى انّ العقل يحكم بانّ كل موضع لم يظهر للشرط فايدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد

من حمله على ارادة ذلك فمع انّ ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي اصل اصلا عليه

حكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع بانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فايدة اخرى في الخروج عن اللغوية وهو

ممنوع يرد عليه انه يؤول النزاع بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه ولو وجد مثل هذا الغرض ولا اظن احدا

من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فايدة اخرى وانّ ذلك باثبات اللغة بالعقل وما يقال

من ان الاستقراء يحكم بانّ كلما وجد لفظ لا يتصور له فايدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر

استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة

اذا لم يظهر فايدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا تاما ويا لها او اريد منها وبالجملة اذا كان هذا اظهر الفوايد لا اذا لم يحتمل

فايدة اخرى ايضا قلنا لا يثبت بالدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر انّ المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه

لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات ظهورها من بين الفوايد مطلقا

لا انما اذا كان اظهر الفوايد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون بانّ تاثير الشرط هو تعلق الحكم به وليس يمتنع

ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى انّ انضمام احد الرجلين الآخر شرط في قبول شهادة الآخر وقد يثبت

مقام انضمام امرأتين او اليمين فلا يفيد تعلق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له فهذا الاستدلال لا يتم

فهم البينة كما ذكرنا لكن المستدل به تمسك في نفي الحجية باحتمال الكنا فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه دائما

غير انّ الاحتمال لا يضرّ الاستدلال بالظواهر والا لانسدّ باب الاستدلال في الآيات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم

تحقق البدل فالاصل عدمه لا يقال هذا ليس من قبيل الدلالة اللفظية لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب

لانا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعيين السببية في اللفظ وذلك لا احتمال له لاحتمال التجوز في الكلام الذي

يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا ينافيه ولا لما كان التمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل

وجود سبب آخر كالمثال المذكور فنقول الشرط او السبب احد المذكورين كما انّ الظاهر في الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان

في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم

على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق ولو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه انّ انتفاء

هنا بانتفاء الموضوع وما يقال انّ الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل

الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند التنبيه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه

وهو متحقق هنا مثل تعيير المولى على انهن ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك ما

في هذا الجواب مما اسلفناه لك سابقا ويمكن ان يقال انّ الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة

التحصن فلا حجة فيه كما سيأتي فلا وليس ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي

لكون المجاز خيرا من الاشتراك او يقال انّ اللفظ يقتضي ذلك لكن القرينة الخارجية منعت ولولا القرينة على عدم ارادة

المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الآية عليها

هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما يكون للفعل مثل لا تصل اذا

كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ما دام سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا

٢ هذا بناء على ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلول اللفظ في محل السكوت منه

القبيل قوله ومن هذا القبيل ايضا قوله تعم ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية تا...
اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او
في السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية
عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا بأس بالشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو من كلام الحكيم فلو لم
يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف عن الفايدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب
وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي لي الواجد يحل عرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل
اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فايدة اخرى والفوايد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور
مثل ما نظر على الصلوة والصلوة الوسطى واحتياج السامع الى ما سبق بيان غيره او ليستدل السامع على السكوت عنه فيحصل له
رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوايد فيما عنه بما تقدم في مفهوم الشرط والجملة
التعليل بلزوم العراء عن الفايدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فايدة ما اذا ثبت القرينة الخارجية اظهر هذه
المنازع فيها فلا الظن المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاها ايضا وما يظهر من انكار من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره
من البيد في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال التعدد بالسبب فضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابي عبد الله
عليه السلام في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعان
بالخيار ما لم يفترقا واما الاستهجان فهو ما يتراءى محققا في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال مما لا يتوضح
وكذلك ذكر الوصف مجردا فقد يكون فايدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة
للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد فلذا الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيد وظهور خلاف في
انهما منا ايضا فتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان
من اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين ولنا على النافون انه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن
فظاهر لانه لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا ولما في المسئلة نوع دقة كان في المطلق المنظر نبه لاخراج
عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في
فصل المتقدم ومن هذا القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعم فتحرير رقبة مؤمنة فدلالته على عدم
كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة في النهاية بل لان الحادثة متى
والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يجب حمل المطلق على المقيد لان العمل على المطلق ترك المقيد بخلاف العكس وانحصار القيد مطلوب
لم يحصل الامتثال بعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد بها الخطاب مع كون الام

رقبة واحدة ثم اعلم ان هيهنا فوايد الاولى انهم ذكروا حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل ربايبكم التي
في حجوركم ولا يحضرني منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان
عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا آخر
لتخصيص الحكم بالغالب ومما غير التنبيه بالولد مما بينا ظهر لك السر في عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم
ايضا الا ترى انه لا يجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه الزحام في الجمعة عن الخروج مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه الزحام في الجمعة عن الخروج
مع ان الشارع اطلق الحكم وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه
التنبيه على خطائهم في المعتقد والحجة بمكان جاعلي القتل لاولويته بالجملة المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الدالة
على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فيحمل ما عليه لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فايدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة
العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم ان فايدة المفهوم وثمرة الخلاف
انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة اذا كانت ما لو فرض وان لم يسعها واما اذا كان موافقا
للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة مثلا فان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية لما نشأ من الغفلة عن ان ذلك
يكون المفهوم من كونه من القول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في ادلتهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال
وضوح الثمرة والفايدة في الموافق للاصل ايضا لان المدعي للحجية يقول بان فيهما حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في الطلب حكم
المعلوفة كان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي ان شاء الله تعالى في محله
الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليل يعارض الدليل ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا فرض ورود دليل آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تامل
على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على منطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق
وصدور ما بعضهم منشأ الفعل هو غفلة عن التوهم اذ كلما ثم مشي بين الحكم في المخالف للاصل والموافق للاصالة وارادة على تعيين كما لا يخفى
الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان احدهما ما اشرنا
سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من التحريم الذي هو مقتضى
الدلالة نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله عليه السلام كل ما يؤكل وكثير ما نحن فيه فان كان مفهوم الصريح
نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول في ان بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم ما لو فرض
ها فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة

اوليس في الغنم زكوة

كذلك صدق قولنا بعض الماكول كذلك ويلزمه ان يصدق قولنا لا شي من المعلوفة كذلك ويلزمه ان يقول ان مفهوم قولنا لا شي من المعلوفة كذلك

هو بعض السائمة كذلك ورده بعضهم على ما ضا المعالم رحيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضو من سوره ويشرب هو ان لا شي

مما لا يوكل لحمه يتوضو من سوره ويشرب بان هذه الدعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف واللغة كذلك ان تجيرا بان ذلك التوهم يشبه بان يكون انما

نشا من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل من دونهم بمراتب لاختلال الموضوع ولذلك

يقال قال ايضا والظاهر ان مراده من اطلاق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي عن غير الموضوع والحق فيهما فهم الشيخ وصاحب المعالم ره فان الحكم

انما المخالف في جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق وكل قدر ثبت فيه القيد وتعلق به من افراد الموضوع فيفهم منه الحكم بالنسبة الى

ذلك القدر لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فايدة وما يقال ان الفايدة تحصل في الجملة بثبوت انما المفتي للجملة فهو بمعزل عن التحقيق يستلزم المحذور

متعلقا بالجميع بلا فايدة لمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شي من المعلوفة كذلك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية

كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت يعني ان جميع ما يوكل لحمه مثلا يجوز التوضو

والتوضو من سوره فنطق به في الكلام وانما لم يشترك بعض افراد الغير الماكول ايضا مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فقيه

بابيان وفيه المخالفة فيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضو من سوره الا الكلب مثلا او كل

في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلاني فلم يسقط المناص حتى

يلزم تاخير البيان وغيره من المحذورات فلا بد للتقييد من فايدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم في غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد

هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو انما مبني على المتبادر من اللفظ وعلى لزوم خلو كلام الحكيم

عن الفايدة لولا ما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فايدة اخرى فاما ما ذكره بعضهم من ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الى

انه اذا اريد ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المتبادر بطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو

المعلوفة زكوة لا ما ذكروه وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامهم وهو الموافق لطريقة

اهل الميزان في توجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانما القيد الاخير السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه

ان البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا انما يعرف ويقل وروده في كلام الشارع فانه تكليف مجهول لو بالجملة فالمستفاد من العقل

والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم ره لا ما فهموه فالمحصل ان يقال ان جعلنا السور جزء الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة

~~المقيدة فلا قرب ما ذكره هولاء فان جعلنا جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد ثم اتينا بما له السور بعد الحكم وجعلنا الموضوع الطبيعة المقيدة~~

ولا مما اخترناه مثلا اما نقول الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سور كل واحد من افراده او نقول كل الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سوره فلا بد

ان يتامل في ان معنى قولنا كل ما يوكل لحمه يتوضا من سوره موافق لايهما او ايهما يتبادر منه في العرف فالظاهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيدا

للكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد **الرابعة** لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة على نفي الزكوة

اتما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شي رفعه والمراد رافع ذلك الحكم

عن معلوفة الابل مثلا لانه لا دلالة في ذلك واستدل فخر الدين على ان التابع دليل الخطاب نقيض المنطوق بما انا والمنطوق سائمة الغنم كان نقيضه معلوفة

معلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما اشرنا اليه اولا وبما ذكرنا احتج بعض الثانية على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة

فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفهم العلية لعله ممنوع ولا لكان حجيتها من باب منصوص العلة **فائدة** الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر

المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال بحجيته كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا

النهاية لا المسافة وذلك انها في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية تدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها

نعم لنهاية ونقل فيها خلاف اخر ذكروها في بيان ان الى لانتهاء الغاية فالمقدم الكلام فيه للمقدم على ما بعده ففي دخوله فيه على اقوال

ثالثها دخول الغاية في المغيا ان كانا من جنس واحد كقولهم بعتك هذه الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله الفيل

صوموا الى الليل والظاهر دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بعدهما لو اختلفا في انما

تميز الى الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول

لا لان الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك نعم قد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ

عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في اية الوضوء فانما هو من دليل خارج لان الى بمعنى مع

لان الحق ان الى لانتهاء الغاية وكونه مبنيا على المجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما

توهم فخر الدين والظاهر بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشي لوجود الشي وعدمه مطلقا او لان الاستعمال اعم من الحقيقة

ولا جمال العام من الاشتراك وان كان ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم لان التردد

بين النفي والاثبات حاصل للكل واحد قبل اطلاق اللفظ ايضا بغير فيحصل الفايدة بمثل قول القائل عندي بقرة فتامل في ذلك

فانه يمكن ارجاع الظهر الى الجرح ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى المسألة والحق ما قلنا لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان

الامر بوجوب الصيام الى الليل وعدم وجوبه بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا

او حرام المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام

مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا او لم يقل به احد ايضا فان كان المراد من قولك اخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم

فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق

في المسكوت عنه ما بعد الغاية قلت ان اريد من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم

السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية وكيف تقول انه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة

الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ قلنا بجواز النسخ فيما اذا كان معلوما حضر اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيمتنع صدوره عن الحكيم

وان ما يرد من ذلك مثل ان تقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد فيفيد ان اشاله يقال في العرف لتحديد المنازل لا لاعلام المعا

في قوله وما قال فخر الدين من انه لو خلا الكلام عن الفايدة حين التردد بين الوجود والعدم

فيجد المسافر من كل علم وفن لطفا مسافة مبدؤها ونهايتها لخفائها بالنسبة اليهما ويعتبر ان يحصونها فلا يتجوز ولا يحصل منه نقص على
وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك
قول الفقهاء اذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر يعوزه الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق
الاستعمال في الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس المعاين
نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي ذكرنا الآية وكان يمكن اثبات هذا الدعوى بما يحصل لهم اشاهدة كاخباره عن عيرهم وما وقع
فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما هو المنتهى فيما هو المقصود بالبيان لهم ومن كان
لهم الممكن تسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار هو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم
فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار ونفي الحقيقة مفهوم الغاية هنا مجمع بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار
وهو الامساك الى نصف النهار فالامساك بما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك كما انه قال المرجع لعدم الافطار انما هو الامساك الى
نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائره هذا واما قولك وايضا الى آخره فنقول هناك شيئان الشيء هو ان المراد هو
الآخر والمنتهى لا شرط شيء مطلقا خصوصا الخطتان ما بعد الآخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده الصوم ام لا ثم ندعي ان
ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله والمنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك ما بدون الدلالة اما الاول فان
واما الالتزام فلعدم اللزوم ومن الاستعمال فيهما معا فيكون القدر المشترك يكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما
بالتامل فيما ذكرنا قانون مفهوم الحصر حجة والمراد بها على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان تقدم الوصف على الموصوف الخاص نحو الرجل
الامير زيد والشجاع عمرو ويستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه فالعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال ان الاولى تعميم المبحث
في كل ما تقدم وكان حقه التاخير على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد النكات مثل الاهتمام بالذكر والتلذذ وغير ذلك فلا بد
اما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع وذكر دليل آخر وسيجيء الدليل بخصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه
من باب المفهوم والمنطوق والصواب انه منه لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات وما له المدلول المذكور في احدهما فيستفاد بالمجموع وان
جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر
من قولنا زيد العالم ان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل
وتقريره ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة
الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى
ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك
اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء وما بغلتك كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد يعتذر

هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشري صحيح

الحصر في الصفة الى استغراق الافراد بان تدعي وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته
فزيد في تفسير قوله تعالى اولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واوضح التاني
بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني مثل زيد الامير وعمرو العالم بان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيد الحصر بعد العكس
لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق التغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية قول
اما الجواب عن الاول فهو ما اورد في القول الراجح كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه عما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير
وان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف العارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف
على الخبر فاذا وقع الوصف مبتدأ فيستفاد المراد به الذات الموصوفة بمفهوم المراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة
فاذا اتحدت الذاتان بسبب الحمل فيلزم انحصار الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد لم يفد
انحصار وصفه في الامارة واذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب
الاتحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي
بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع وان المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد لا
موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد لاوجب القصر فيهما فلا فرق فيلزم ذلك في الخبر المنكر ايضا
مثل زيد انسان فان المراد من الانسان هو مفهوم فرد ما مصداقا كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع
هو المصداق والمصداق هنا انما فرد ما معين هو زيد لا غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه وغيره
فرد ما فالجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر
لا لافادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس للاستغراق ويفيد ذلك مع الاستغراق
فقط واما الجنس فلان المقصود منه لما كان محض صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير
فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه
الاشارة واشار الى ما ذكره المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من جهتين
احدهما تقديم ما شانه التاخير بالطبع وان صار موضوعا الان والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو
التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه مع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة
ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ثم ان الكلام المختص بالمعرف باللام بل كل ما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل
قولك صديقي زيد حيث لا عهد هناك ثم انه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالحجتان المتقدمتان

الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر المذكور فتأمل تعرف ان ذلك لا يفيد الا اتحاده صحيح

حاصلتان فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه لان الظان معناه زيد صديقي على طريقة الاضافة
اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقيقيا
كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل
ما في العرب كريما ولا كل من قريش واما انما فلا يلزم في زيد قائم وانما انا لانحصار القائم ولا انا في زيد واما الخبر باثبات والمراد به
نفي غير المذكور كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما العالم زيد في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر
عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم فكذلك لغة ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله
انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن
القدح فيه بانه مقتضى للتعريف في المسند اليه كما مر فقوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية لما تقرر للسالبة الجزئية وانت خبير
بكمال الوضوح وكيف كان فالعمدة هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل لصحة انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع
عن احسابهم انا او مثلي لان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل للغرض وهو ان يكون المعنى لا يدافع عن
احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكون الاثبات لما بعده ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات لما بعده
ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا
فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي ما دخلت عليه باجماع النحاة فهو كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن
هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما ولا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكورين وبقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب
الرجس عنهم وبانما انت منذر من يخشيها لان الساعة لا انذار غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول المكمل منهم وفي الثاني
ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت عليهم السلام في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرفت
ان النفي يرجع الى المذكور اخيرا وفي الثالث لا انذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل
على الحقيقة وقد ثبت بالتبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة فهي
كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا حكم الا لله ويظهر
للمتتبع انسحاب ما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه نفيا واما ما والا فلا خلاف في حجيته حلا لاحتياج مفهومها الظاهر والظاهر
ان الدلالة فيها بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم قانون الحق لا حجية في مفهوم اللقب لعدم الدلالة اللفظية عليه
باحد من الدلالات الثلث ولو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامها نفي الصانع ونحوها التنبيه واحتج الدقاق وبعض

الحنابلة

وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال صحيح

الحنابلة على المنطوق بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست انا
ولا امي بزانية يدل على ان المخاطب وامه زانيان ولذلك حد الحنابلة بل الحد عليه كاطلاقه والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص فيلزم الاسم
واللقب قيدا زائدا في الكلام حتى يحتاج الى فائدة مخاصة في ذكره وفائدته افادة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة
التعريض واما مفهوم العدد فذهب المحققون الى عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا
صام خمسة نعم يحتاج جوازها الى الرخصة من الشارع لان العبادة توقيفية تحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول ناف له واذا صام لما
من باب عموم الصوم فلا ضرر اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر من جهة
اعتقاد ان الزايد مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك الصوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال
بالمنطوق لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض اثباته بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي
عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة
الحد مثل على الثمانين والمائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم قبول النجاسة للواحد
انما هو لفقدان الشرط وهو الكرية وما ادل فهو مقتضى المنطوق كما ان اشتراط كون الماء اقل من كر وقلتين في النجاسة ولذلك ترى ان
الاكثر ايضا لا ينجس لان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقصان الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة العدد
المعتبر في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعماله اعم والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد
اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز النقصان
والاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل
والا فلا يتحقق ثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقادير والمسافة واشباههما هو الكلام في العدد
واما مفهوم الزمان والمكان وهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة ونظير الاحتجاج والجواب يظهر مما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا او
حيث المفهوم بالنص
الوكيل فالعقد فيه غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومخصص بما قيده لا من حيث انحصار الاذن
في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها
وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد

الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد

اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي ره واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن نحو
على ذلك وان دل فقولنا لاجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الاتيين من ارادة العموم مجموعيا وافراديا
وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام

الباب الثالث

المقدمة

على المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة عليه

المعهود الغالب الاستعمال فى كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون
عنه التفصيلى بالكلى العددى والافرادى وليست بالكلى الهيئة الاجتماعية المعبرة عنه بالكل المجموعى ويظهر الثمرة فى المنفى
ولو كان الجمع ايضا المضاف فى قوله تع ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعى فلم يدل على حرمة قتل البعض بل افاد المعنى الاول ونظيره
ضربت للعشرة ومالا بعض العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من حمل المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا ليس من العام المصطلح
وان ترتب عليه الحكم **المقصد الاول** فى صيغ العموم **قانون** اختلفوا فى كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم
من الالفاظ موضوعا له ومشتركا بينه وبين الخصوص وحقيقة فى الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا
فى بعض الالفاظ اختلفوا فى الاخر وسنقدم الكلام فى الخلاف فى اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة فى العموم لنا التبادر فان اهل العرف
يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل دارى فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم
ضرب العبد واحدا لا ستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا
بضرب واحد وان من ادعى ضرب رجل لو اراد تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلى لما ناقض الجزئى فان السلب الجزئى لا يناقض الايجاب
الجزئى ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه وقال يا محمد اليس عبد
عيسى والملائكة ففهم دليل العموم لانه من اهل اللسان وقرره النبى على ذلك بالجواب حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل
فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة ما فى ذوى العقول او على منهم كما فى قوله تع والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة
لنكتة وفى رواية اخرى انه اجاب بان المراد عبادة الشياطين التى امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تع ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون **حجة** القائلين بانها حقيقة فى الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ استعملت
سواء اريد منها الخصوص فقطا او فى ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للخصم ولا بد له من مرجح فلا بد
ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرض من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل
بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع ولكنه ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلى وهو باطل لان طريقه منحصر فى النقل اما متواترا او محضا بالتواتر
او الاحاد وبانضمام النقل الى العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين
مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت اهل اللغة جواز الاستثناء منه باى فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله له فى كل موضع و
ثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم
يكن داخلا فى شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع افراده داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا
مدخلية له فى اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هى ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس
بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب

عباد بن سليمان

عباد بن سليمان الصيمرى واصحابه التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشأت عن مناسبة ذاتية والا لتساوت المعانى بالنسبة الى اللفظ فما
ان يكون هناك تخصيص وترجيح فى الدلالة على المعنى ولا فعل الثانى يلزم التخصيص من غير مخصص على الاول التخصيص بالمخصص
ومما لا لا وللجواب اما بان المرجح هو ارادة الله تعالى لو كان هو الواضع كتخصيص الحوادث فى اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص
كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء اخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعانى فى غيره ثم مصلحة
اخرى فيه تعلم مع انه يدفعه الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات الذلك فى وقت دون وقت وشخص دون شخص
ثم لا معنى له لان الذاتى لا يتخلف ولذلك وجد السكاكى هذا المذهب واوله بان مراده ان الوضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب
اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء الكسر الشيء مع عدم الاباء والقصم بالقاف الكسر مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف فى الشدة والرخاوة
كالقسمين من الكسر فثبت ان الطريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية
ثم لم يثبت جواز الاستناد اليها فى اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كاحكام الشرعية الفرعية بالاسم مع معنى المسمى وجودا وعدما
كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل والدوران يفيد العلية فكان الوضع قال سميت هذه الخمر لانه
يخمر العقل فكانه يجوز تسمية كل ما فيه علة هذه الاسم خمرا فيكون حينئذ مشترطا العموم كمن حكيما بان الكليات كما اشرنا اليه فى اوائل الكتاب وهو باطل
لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس وان كان لم يجوزه فى اللغة وقد يتطلب الدور على المسلك او ان انتفاء معنى
ما العلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذا اطلاق الرجل على من
يطلقه العرب وكذلك اقسام المجاز وانواع العلاقة ليست من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم
بتجويزهم ذلك وهذا تمام الكلام فى جواز الاعتماد واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك
فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو لتمييز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبى لاصطلاح قوم اذا جاهل باوضاعهم
كلما انه اذا رأى انهم يستعملون لفظا فى معان متعددة ولا يعرف ايها حقيقة واما مجاز فلا اراد ان يعرف انه فى ذلك الاصطلاح
الظاهر مفردة موضوعة لمعانى التحصيل والتوحيد والظاهر كتبه موضوعة للمعانى التوحيدية بعلاقة مجوزة نوعا من الواضع ونحو ذلك
كما هو الجد والديدن فى جميع اللغات والاصطلاحات او يعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا
ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعانى المتعددة التى يستعملون فيها لفظا واحدا على السواء ايها حقيقة وايها
مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع ونظيره عليه من مراودتهم ومحاوراتهم خواص الحقيقة فى البعض وخواص المجاز
فى الاخر من خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب عن العلم بالغرض لحاصل العلم
ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع والمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع
بعنوان الحقيقة لتحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع فى ضمنه ايضا فانه القدر المشترك بين الوضع للحقيقة والمجاز

وان لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو اراد التسمية صحيح

لان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ... العنب ايضا فان الجمع اذا وجد وجد التسمية صح

حاصل ذلك انها هو ان الاشكال في تعيين الخصوصيات فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي والمجازي فاذا ثبت بالعقل فقد ثبت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع المخصوص على ما ذكره المستدل ايضا اثبات للحقيقة وان كان لا يطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق العقل من دون الاستناد الى الوضع الواضع واما طريق الانّ والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلالة الشيء بتبعية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر واما احاد بان مرادهم ان طريقها اما قطعي واما ظني نحو الاحاد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الهيئة الخاصة مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلولات للوضع واما خبر العقل وكون الاول متفق المراد وامثالها فهي على فرض تسليمها من العلل الموجبة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو الكلام ومثل التبادر والتواتر في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات فان النقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم وتقريره الكاشف عنه قبالا بالاخبار المتواترة او الاخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول ولحد يعارض الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل ويرد عليه المنع في الحرام ايضا كما في قتل المشركين فان قتل النفس المحترمة من مخالفة الامر المتوعد كما اشتهر في الالسن حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب حذرا عن الاقل تقليلا للمجاز وليجاب بان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص مخصص كاف في تناول العموم وبه من التمسك بمثل هذه الشهرة اقوى لغير ظاهر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى مخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك انما هو تنبيها على مشي الخصم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها في بعضها يصلح للفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاول وقد بينا الادلة واما في الثاني فلا تمسك للمستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل مخصص في نفسه لانه بان الله بكل شيء عليم وانما قلنا انه وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا بالتزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والظاهر من الاستعمال الحقيقة وان كان وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كان حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل في النقل اما تواتر او احاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاشترك

الكل فيه وفيه ان التميز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في تنصيص الواضع والنقل عنه صريحا وقد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخواص موجودة فيها وهو التبادر كما بينا مع ان الدليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع

حجة التوقف عدم ظهور المأخذ وقد عرفته

قانون صيغ العموم على القول بوضع اللفظ كثيرة منها لفظ كل والظاهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يشتق منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعها المشهورة ومنها لفظ ساير على الاطلاق وان كان الاظهر في ارادة الباقي فان الاظهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصوفة ولا عموم الا ان يجعل من باب الاطلاق والجنس كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى انه ما حقيقة في غير اولي العلم ودعوى انه حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوع وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية الا اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها اي الشرطية والاستفهامية وغير جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم انه ليست للتكرار اتخذ كل ملوك لو قيل اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على واحد بخلاف كل مملوك لكل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموم اي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذا ما وايان واين ومنها متى وحيث وكيف واين وانما الشرطيات اذا اتصلت بواحد منها ما واما الما مفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضى الحكمة مثل ان وهناك الفاظ مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فثبت الحقيقة والا فان اقتضاء الحكمة ايضا كما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيها بالخصوص

قانون اختلف علماؤنا بعد اتفاقهم ظاهرا على افادة الجمع المحلى باللام العموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات

الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف باللام الجنس والجمع واسم الجنس لتبين علم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ لمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة من الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهوم وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمعنى او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتبادر عليها المعاني المختلفة بسبب اللواحق الا الغير المستقلة كاللام والتنوين والالف والنون وغيرها من المتغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ كما انه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلام العرب والقول بهو الوضع التحقيقي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق كل واحد من الاسماء بعيد جدا فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور المختلفات بسبب اللواحق ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت بحسب

ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس

المقامات وليس كذلك في مثل رجل لان معنى المهية لا بشرط لا يقبل الاسم لا يخ عن شي من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شي منها فلم
لا يقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا ملحقا بالالف والنون لكذا وهكذا ولا يجب فرض الرجل خاليا
عن تلك اللواحق حتى يلزم اثباتا معنى ويقال انه موضوع للجنس والمهية لا بشرط لانا نقول لا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر
عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا ان ايضا مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه مهمل بل ليس
موضوع وليس له معنى ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيده معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى اثرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض
لزوم تمام الاسم باحد المذكورات ويدفعه ان تنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكن ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد فقوله
رجل جاءني لا امرأة انما يراد به ايجاد المهية فكذلك لا يسد على وفي الحروب نعاما وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع
للمهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في المهية لا بشرط وما نقلنا
سابقا عن السكاكي وعلى هذا فحاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس موضوع للمهية لا بشرط شي واذا دخله التنوين فيصير ظرفا لفرد
من تلك الطبيعة فالمراد بالطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها
في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب للتفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون الطرف للتنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بانه الخاص
لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا وان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة وان قلت انما اخذه في تعريف المنكر
قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا يتم في مثل التابين المتقيد وفي مثل قولك لمن يسال عن شبح تردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين
هنا ليس الاشارة في الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه المهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للمهية المطلقة فهو
رجل في جاءني رجل نكرة لا اسم الجنس ولذا لا يجعل النكرة قسيما لاسم الجنس لان النكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة حضورها
في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفرد
وبالجملة فهنا اشياء رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل لا امرأة وجاءني رجل واحببني رجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد
به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لانه نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها
في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيها ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى لتنكير اصل الطبيعة مقابل تعيينها في الذهن
واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس لا غير معين كما في جئني برجل وعند السامع كما في جاءني رجل وعلى قول من يقول
بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس
اذ كان مراده اسم الجنس الغير المعين واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على
القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة مرادا فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام
وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او
غيرهما يحتاج الى دليل فان تحوق تلك الملحقات انما دل في جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو تبعيتها ولا ريب ان هذه
اللواحق متعاقبة على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بحرف تقديم بعضها على بعض بان يقال ان الاصل الحرف لا وضع استعمال اللفظ

مع التنوين

مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسبب ذلك وللاشارة الى المهية ثم مع الالف واللام لسبب ذلك وهكذا اجزاف واستعاذ فالمهية وارادة المهية
في القول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شي
خال عن جميع تلك العوارض ليساوي نسبتها الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى
بسبب الحاق الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف التي نشاهد لترتيب موضوعة للمهيات
المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل
العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للمهية لا بشرط ويبعد الفرق بينها وبين غيرها فنقول اسم الجنس عبارة
عما دل على المهية الكلية لا بشرط شي وهو الاسم الخالي عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امرأة وضرب قول الشاعر
اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعيينها في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الامثلة
لا التفات الى الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا لحقه التنوين المفيد للوحدة فحقيقته نكرة ولا يقال له اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس غير معين
واذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا
كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله اليوم اكملت لكم دينكم ومنه
يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك
من ارجاع المعرف المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسيشير اليه كما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة المدخولة عليها اللام بلام العهد
هذه فيمكن ارادة احد معنى المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سنبينه ان شاء الله ثم
قد يشار بها الى تعيين المهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح
ارادة الافراد منه لكنه لم يرد في المثال المذكور وهكذا في المعرف مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان
جنس للانسان نوع ثم قد يراد بذلك المهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف الجنسي ويراد به فرد ما موجود في الخارج من دون
تعيين المعهود في الذهن وكونه جزئيا من جزئيات مطابقا بقابل يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك
انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو
في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها المهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس
لا يكفي في تعيين شي من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وقيل ان الاستغراق وارادة ربما ايضا لا يكفي فيها معرفة الجنس بل يحتاج الى
خارج وهو ما يدل على عدم ارادة الماهية من حيث هي فيها وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق والاولى ان
يجعل اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال انه يقصد به اما محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل موضوع الف واللام او لم يقصد
او لم يشر به اصل العدم فيما يحتمل غيره فهو لتعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاذا ارادوه ثبت قرينة على ارادة فرد
خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني والا فالاستغراق وسيجيء الكلام
في امور الاول انه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شي اخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني

كيف صار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراقي **والثالث** ما يصح الحمل على الاستغراقي لم يعد شيء في الخارج دخل هو من باب دلالة العقل

او اللفظ ويجيء الكلام فيهما ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا في الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة

بالوضع واللفظ ثم ايضا يستعمل في كلا محل النكرة اعني ما كان من باب رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني رجل واما الفرق بين

علم جنس واسم الجنس فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد يتم لها

لعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالاداة مثل الالف واللام فالعلم يدل على حضوره

واسم الجنس لا يدل واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسبة لما انما هو نفس الجنس وليس كل جنس كليا

طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الجنس لا يلزم ان يكون كذلك اما الفرق بين اسم الجنس واسم الجمع فهو ان

اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع **الثانية** لا اختصاص للجنسية بالمفرد بل قد يحصل في الجمع ايضا لا

بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يقال في النكرة ان الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان

الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فكما يتصور جميع اشخاص الصور المتعددة فيقال لفظ رجال

مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلث والاربع وجميع رجال العالم فقد يكون ويراد به الوحدة

اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد يكون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين كما في قوله اخر

او ام نساء وقد يراد به الجنس الماهية مثلا الثياب اي ما يصدق عليه هذا الجمع وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين

من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين بل قد يثنى

ويقال رجالان وقد يجمع كرجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من

المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال المشترك بين كل واحد من الاثنان

في خلال المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به الاستغراق فالجنسية يعرض الجمعية كما ان الجمعية

يعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية وسبقي ارادة الجنس فيجوز

ارادة الواحد ايضا منه والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بخواص مثل صوم وصلوة

الليل على النبي بان المراد فعل المكلف وهكذا لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما

صرح به في قولهم ... فلان يركب الخيل مجاز او بنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول

بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس في الجمع بكون ارادة الواحد

مجازا بالنسبة على هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وضمن الجمع كليهما ولعل الثاني

اظهر **الثالثة** قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر

الى اللواحق فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كما ان الحقيقة والمجاز فيحصل الاشكال هنا

في المعاني المستفادة بسببها في اللام او التنوين او غيرهما انها حقيقة او مجاز اذ كما ان وضع المجاز نوعي باعتبار ملاحظة

العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب فمعنى تعريف الماهية وتعينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى

حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني والخارجي والاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله

في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك ادخل السوق وجاءني رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض

الاصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة الفرد من انضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك

كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس بسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين بل على

بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادعا الصاحبي فيه ونظر ذلك عن

غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط ولا ادخل اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه بحيث التعريف

لا استطاعة الوحدة عنه وارادة الوحدة الثابتة بسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل

الموضوع له ولا لم يتم الاستغراق جزما وانا نقول ان الظاهر ان المعرف بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف

بلام الجنس هو الماهية المرادة عن ملاحظة الافراد مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لان ما يدل

التجرد عن ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما يقال الهذا رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما الا انه ... اشارة

اليه فيلحق استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة

لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع لمعنى على معنى

مغاير له بالجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغاية اتحاد وجودهما

لا كونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان

زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل والحاصل هذا على القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف

بلام الجنس انه حقيقة في الكل ... لا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر

هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس ومن يدعي الحقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة

التركيبية ونفي المجاز لانه الاصل لاشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكره فيما اصالة عدم ارادة العموم

يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لا بد ان يقال انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق

فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققها ان شاء الله تعالى **بقي الكلام في النكرة** وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جاءني لا امرأة

وما جاءني رجل وجئني برجل ونحو ذلك انها نكرة حقيقة او انها مجاز ام مشترك بينها لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقوله رجل

جاءني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المحضة فيما لا سبيل الى ارادة نفس الماهية بدون اعتبار

حضورها في الذهن وفيها انه حقيقة في النكرة المصطلحة لا طلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد

يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد الخاص صريحا مثل ان يقال لزيد انسان فانه

قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهوم الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان احمل

بالانسان

لتقتضى الاتحاد فاذا كان المراد هو المفهوم الكلى فيلزم ان يكون الانسان منحصرا فى زيد لانا نقول الاتحاد الحملى لا يقتضى الا الاتحاد مع الموضوع

فى الوجود لا يقتضى كونهما موجودا واحدا والا بطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان

موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود اخر وهكذا ولو اريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب انه لا يصح

الا على سبيل المبالغة وهذا انما لحظهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعنى ان زيدا لا غير انسان ويلزم كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه

ينتفا الحصر فى مثل قولهم زيد هو الشجاع على احد الوجوه فلا مجاز فى اللفظ اصلا بل المجاز انما هو فى الاسناد وهو خارج عما نحن فيه

ومن هذا يعلم ما فى قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازى لا وليس يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلى على الفرد ومنها ان

يطلق الكلى ويراد به الفرد وهذا متصور على اقسام مثل جاءنى رجل وجئنى برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد فى

كل منها بان يكون المراد جاءنى شخص هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا او يكون هو هو فلا ريب انه مجاز فى الجميع وهذا

معنى قولهم ان اطلاق العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج

الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلى هو الجنس الحامل للقليل والكثير المتشابه ان يثبت مختلفة وهو ما دة

اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخل تنوين التمكن ايضا فى بعض الصور واما فيما دخل تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل

له معنى اخر بوضع نوعى هو معنى النكرة كسائر التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففى قولنا جاءنى رجل

شخص معين فى الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه فى طرف التحليل لها شخص متصف بالرجولية فيلزم ان البتة

التقييد المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام فى زيد انسان كما

مر وكلاهما خاطرا فهو لا فى نسبتها كما بينا ولو اريد جاءنى شخص هو لا غير رجل فيلزم المجاز فى اللفظ نظام الاطلاق فان الجليب الاتحاد

لا غير مثلا معنى مجازى للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلى فى الفرد بل معناه ان هذا

الشخص مع الخصوصية رجل فيستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافى تحقيق الرجل فى غير هذا الشخص ايضا وانما

هنا ان اللفظ هكذا استعمل فى الفرد مع قيد الخصوصية والطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله فى الماهية والشخص استعمال

ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر ايضا

فى غير ما وضع له وهو مجاز لا يستلزم الحصر بمعنى قولك لا غير فى هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز

وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة فى طرف التحليل الحمل الذاتى فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ

الاسد لنوع من الحيوان اشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا

حمل ذاتى وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى فى معنى اخر بان يقال ان هذا ذلك بعنوان الحمل الذاتى لا الحمل المتعارف فان اسدا

فى قولك رايت اسدا يرمى لم يستعمل الا فى الرجل الشجاع ولم يستعمل فى زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذى استعمل اريد من هذا اللفظ

فى زيد على نهج يفيد الحمل المتعارف اذ التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبه من جهة انه رجل شجاع

بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد فى هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد به الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد بنفسه واطلاق

اسد على زيد له جهتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من

افراد الرجل الشجاع

من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع وفى هذا المثال لم يرد الحمل المتعارف للمعنى الحقيقى بالنسبة الى زيد من حيث

انه رجل شجاع بل على دعوى ان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقى الا على مذهب السكاكى من باب الادعاء حتى يمكن ان يقال الحمل الاسد عليه لا يفيد

انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقى على المعنى المجازى ليس الا من باب الحمل الذاتى فاذا كان من باب الحمل الذاتى فهو يفيد كونهما موجودا واحدا

ادعاء وهذا معنى بطلان التجوز فى الموضوع ولفظ المستعمل فى المستعمل فيه واذا عرفت هذا فى الاستعارة يظهر لك الحال فى غيرها من انواع المجاز كان

قولهم رعينا الغيث المراد به النبات فالغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتى ادعاء يعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقى بل هو هو

ثم لما ثبت هذا فنقول ما ذكرنا الخاص الذى نحن فيه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلى على الفرد بالحمل المتعارف ولا

منافاة بين كون اللفظ مجازا فى معنى وحقيقة فى حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازى من جهة اطلاق الكلى على الفرد اذا تحقق كل هذا علم

ان استعمال العام فى الخاص يعنى الكلى فى الفرد ان كان من باب الحمل المتعارف بان يكون المراد بيان اتحاد العام مع الخاص فى الوجود لا كونهما موجودا

واحدا او بعبارة اخرى اطلاق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتى واما اذا اريد

اطلاقه بشرط الخصوصية ومع التقييد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف فى ذلك وجه لان هذا المعنى فرد اخر لاستحالة تحقق الخصوصية فى موارد متعددة

مرددة وامكان صدقه على عمرو والحمل المتعارف انما هو مع انسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو نفس الموضوع له لا هذا المعنى المراد

من الحمل المتعارف حمل المشترك المعنوى على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظى على معانيه وحمل المعنى الحقيقى والمجازى على معنييه ومن التامل

فى جميع ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوص معناه ادعاء كون العام منحصرا فى الخاص وغفلة المعترض

عما ندعوه الى ان يقول لا نسلم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا لا يمنع استعماله فى خصوصية اخرى ولا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما استعمل

فيه فى غير هذا الخصوص ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقى والخصوصية عنده متحدة مسلمة بالمرة حتى يصح استعماله فى الخصوصيات المتعددة وكلامنا

فى هذا المعنى المجازى فظهر بطلان قوله وهو لا ينافى تحقق الرجل فى غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذى يفيد العهد الخارجى حقيقة فى

المثال اى مثل هذا الرجل خير من هذا المرأة ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى شئ متصف بمدخولها اما انها فيلزم الحمل الذاتى كلمة تعريف

الحقيقة والحمل المتعارف كالعهد الخارجى ولما كان لفظ المدخول مستعملا فى معناه الحقيقى ولا ينافى ذلك كون المعرف باللام حقيقة فى تعريف

الجنس مجازا فى العهد الخارجى كما حققناه مع ان الكلام فى كون لفظ الكلى حقيقة فى الفرد او مجازا ولفظ الكلى هو مدخول اللام فلا مدخلية

فى تحقيق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فاذا اشير باللام الى الفرد كما فى العهد الخارجى فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعيين الجنس فلا بد

ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة فى المفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى باللام الجنس اذا استعمل فى ارادة فرد ما كما فى العهد

الذهنى فهو حقيقة غير واضح لانه معيار كلامهم فى ذلك هو انه من باب اطلاق الكلى على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه

المهية المتحدة المتعينة فى الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا والطلاق وارادة المهية باعتبار الوجود خلاف معناها الحقيقى فان

قلت ان المهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه ينافى اعتبار وجودها لا فى ضمن الافراد فان لم ينافى تحققها فى ضمن

الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام فى دلالة لفظ الكلى على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلى من حيث هو هو مجرد

اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلى فى ضمن فرد ما الا تحقق وجوده الا فى ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للمهية

المعراة فى حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة وخصوا استعمالها فى حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الموضع

كالمشترك فى اكثر من معنى لا يقال يرد هذا فى اصل المادة بعين ما ايضا موضوعة للمهية فى حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها

على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرنا من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير مقصود فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة

على فرد ما والحاصل ان وجود الكلى واتحاده مع الفرد انما يصح فى الفرد الموجود الذى هو مصداق فرد ما والحاصل ان وجود الكلى واتحاده

مع الفرد انما يصح فى الفرد الموجود الذى هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم

فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة فى ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام ان اطلق واريد منه العهد الذهنى فالطبيعة

لشرط وجودها فى ضمن فرد ما لا حال وجودها فى الاعيان الخارجية ولا معنى لحصول ذلك الا الارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان

مفهوم فرد ما تغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها فى الوجود وليس من اجزائها وهذا من باب اشتباه العارض

بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئنى برجل فانه اريد به المهية بشرط الوجود فى ضمن فرد ما يعنى مصداق فرد ما لا مفهوم

فرد ما فلم قلت هذا انما حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة فى مقابل اسم الجنس وله

نوعى
وضع على من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلى وطلبه يرجع الى طلب الكلى الى لا طلب الفرد لا طلب الكلى فى ضمن الفرد

فالمطلوب فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة فى ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلى يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين

فى الخارج بتعيين المكلف فلو اريدت من قولك جئنى برجل الطبيعة الموجودة فى ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة

الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل فيراد الطبيعة الموجودة بالفعل وان كان فى ضمن فرد ما مثل جاء رجل فان اريد منه النكرة فهو

بعينه مثل هذا الرجل لا نه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائى هو مصداق فرد ما لا مفهوم وطبيعة فرد ما موجود فى ضمنه

وان اريد منه اسم الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاق على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجى عن حقيقة

الجنس وهو واطلق الدخول ولعلهم توهموا ان هيهنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس معنى ارادة الخصوصية

المهية
كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجى بخصوصه ولا ريب ان المشار اليه هو المهية الموجودة فى الفرد لان المراد ان المشار اليه هو

الموجودة فى الفرد لان المراد ان المشار اليه هو المهية الموجودة فى الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلى لا غير حتى يكون مجازا اولعل منشأ

توهم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقة فى العهد الذهنى انما نشأ من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما

للمهية من حسن او قبح او حل وحرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربوا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار والخمر كالماء والخير كذا والحم كذا

ولاشك ان ذلك مما لا يحتاج تصوره معنا ولا تعلقه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل المهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئنى بالخمر

ذلك فى هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد المهية فى ضمن الفرد والاتيان بفرد منها لا نه لا تعين غير مقصود بالذات من باب المقدمة وهذا

الطبيعة
لا ليس من مدلول حقيقيا اللفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط الى المشترى عن دون الالتفات الى فرد ما فظ

لكن يلزم من وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس علم يرد من اللفظ فرد ما مطلوبا صح

فظنوا

فظنوا

لطبيان ان هذا المعنى المتبع هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام

مستعمل فى فرد ما لان العقل يحكم تبعا بوجوب ايجاد فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازانى فى المطول وقد يأتى المعرف بلام الحقيقة لواحد

من الافراد باعتبار عهديته فى الذهن لمطابقته ذلك الواحد الحقيقة يعنى يطلق المعرف بلام الحقيقة الذى هو موضوع للحقيقة المتحدة

فى الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا فى الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلى الطبيعى على كل من

جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح فى موضع اخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفى موضع

اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس و

الحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهنى ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق

ومثله كل مضاف الى النكرة وقد صرح بذلك فى مواضع اخر ثم قال الى اخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة علم الجنس اذا اطلق على واحد كما فى

ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة احقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا فى بحث الاستعارة

ولا نعنى بالاسم فيستعمل للرجل الشجاع
وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المتبرى والا لكان استعمال الاسد فى الرجل الشجاع

فى قولنا رايت اسدا يرمى حقيقة لا مجاز لغويا انتقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك على ان استعمال العام فى الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا

فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له لكنه قد وقع فى الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا

واطعمته قلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق فى بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانهم ارادوا ان المعرف بلام الجنس

اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل انا فى قولك لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التى توجد فى ضمن فرد ما فهو مجاز

وهم يقولون انه حقيقة فيصير بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل الى من قال لا يقال كيف تجرى على عادة الفقهاء فى ذلك وهذا

من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبنى على اجتهادهم فى فهم اطلاق الكلى على الفرد وليس المقام مقصودا على النقل بل لابد من الفكر

والاجتهاد سيما فيه فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الجلبى نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضا غير غريب مضافا الى ما يظهر من غيره

ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخلوا السوق واشتر اللحم وقوله ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا ليس من تعريف الجنس لكن العقل يحكم

المقام
بسبب ان الاتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل فى نفس الموضوع له فهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق لكلمات المتقدمين

فانما يرجعه فى الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات

وفى
هذا الاستعمال فهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجل فى قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل

وكذلك رايت اسدا او رجلا ونحو ذلك فكيف يعمل بحقيق المقام على ما يذكره فى باب الاستعارة وان ارادوا انه اطلق واريد منه فرد ما فمرجع الارادة

وهو حقيقة لوجود الكلى فى ضمنها مثل رايت انسانا وقولك جاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ فى غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر

ان وجود الكلى فى ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلى للفرد بما علاقة له بقى الكلام فى بيان مطلب قال ان صيغة افعل حقيقة

فى القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة فى احدهما او كليهما فى كل منهما لان استعمال

هو ما هو موضوع للكلى فى الفرد مجاز وما ذكره من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه يدفع عن الاشكال والاغلاق وذلك

والاغلاق

عزيز

لزم المجاز او الاشتراك الا صل عدمهما... بيان عدم ... على هذا ... المعنى ... والاستعمال

لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهى متضمنة للاسناد

احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثانى اسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما

وضع حرفى المتصف بالوجوب والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم فعلى هذا الموضوع له كل واحد من الموارد الجزئيات على المذهب

المحقق فى وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة فى الموارد الخاصة فهى مستعملة بنفسها فى ما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام فى فرد مثل اللفظ

اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة فى تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من متكلم خاص ونسبة الفعل الى كل مخاطب خاص نفس

الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر قال لخالد اضرب وهكذا فكل منها استعمل فيما وضع له

فكذلك الهيئة الطارية للنسبة فى هذه المواضع من الوجوب والندب والطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك

استعمال العام فى الخاص حتى يتفرع عليه النحو المذكور ايضا فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمى الايجابي

بعد تصور ذلك المفهوم الكلى حين الوضع وجعله آلة الملاحظة الموضوع له واذا استعمل فى موردها كان فائدة التحاقها تصور ذلك المفهوم

مثل ان يقول لعبده افعل كذا فهو مستعمل فى نفس ما وضع له وهكذا فى الندب وهكذا الطلب الراجح ولا فرق للمستدل فى هذا المقام ان اراد

ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عن وصل الرجحان وكيفيته ويكون المراد حينئذ ايضا

الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب به كان المطلوب لا يخرج عن

عن احدهما فلا يخفى ان الافراد حينئذ انما يتشخص ويتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل ح فى

الوجوب والندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فيصح كلام المستدل من انه

حقيقة فيهما على المختار فى الموضوع له ولو نظم بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض صح استعمال الصيغة فى القدر

المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعنى الطلب الراجح الخالى عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا

لو قيل بوضعها للوجوب فقط او الندب فقط فعليك بالتامل فى موارد الاطلاق والحمل وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا

هدانا الله واياك الى صراط مستقيم **الرابعة** مقتضى ما ذكرنا من التفرقة فى الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد

بالنسبة الى الافراد فان مثل الجماعة اذا عرف باللام الجنسى واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراق جميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون

عموما يشمل الجماعات فيكون معنى جاءنى الرجال جاءنى كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز استثناء المجيب رجلا او

رجلان او رجلين الا انضم الى غيرهما ممن جاء منهم او بعضهم يصير ايضا جماعة فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد بشمول الحكم لاما

كل جمع لا مجموع كل جمع حتى لا ينافى خروج الواحد والاثنين فلا يصح ما بنى جمع من الرجال الا باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا

بارادة ذلك يستلزم تكرارا فى مفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها او جزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما

فيندرج فيه ايضا فى ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا فى الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه ولو

اعتبر كل واحد منها ايضا لكان تكرار المحصل ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالجمع المجموع من حيث المجموع

وورد بانه رجلا او رجلين

قوله فلا ينبغى ... [illegible] ... لا ينافى يعنى ان كان المراد من عموم الجمع هو مجموع كل جمع فلا ينافى خروج الواحد والاثنان ويصح ... جائنى الرجال بارادة مجموع كل واحد من الجموع والواحد والاثنان ليسا بمجموع شيء من المجموع ولو فرض ... فلا يصح ان يقال جائنى ... بل باعتبار ... [illegible] ... الجموع بخلاف ما لو اريد احاد الجمع فان الواحد والاثنان من جملة احاد الجمع لو فرض تركهما مع غيرهما منهم

وارد

فاورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة فى الايات قد

اعتبرت منفردة ولم يعتبر فيها الاعتبار المتداخلة باعتبار مفهوم الجمعية حكم عليها وهكذا فى الامة واليهود والنصارى فان الامة والمجوس

فان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو ان اريد بالتكلل الذى يحكم بالكرام العلماء

لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له فى نفس الامر مرارا متعددة

بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلثة فى الحكم باعتبارات فلا نظير انه يجوز ان

يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فربما يكون مع ابطال الجمعية

واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائها على حالتها الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما

اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندى درهم على هذا الاول اذا كان مشتركا فى استحقاق

درهم واحد ولا يثبت لكل واحد منهم درهم الى تمت هذا فضول لان الجمع المعرف باللام فالظاهر لا خلاف بين اصحابنا فى افادته العموم

ولا يضر فى ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر المتبادر هو العموم الافرادى لا الجمعى والمجموعى فينسلخ عن

معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حده وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذى كان يقتضيه الاصل المقرر فى

المقدمة من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة فى العموم فيكون فى غيره مجازا والدليل

الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء لاحتمال الدلالة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم عند المتكلم الا ان نقول المراد

من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ فى كل مقام لم يقم قرينة على خلافه لا الجواز العقلى بسبب امكان ان يراد مورد

الاستثناء كما لا يخفى واما دلالة التجوز الاستثناء مطردا على العموم فقطعى وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلة

المسئلتين ما لو اوصى للفقراء فقراء البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى ثلثة فصاعدا لان

المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة **واما المفرد المعرف** باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريق تقسيم الجنس المعرف باللام

الى اقسام تقتضى القول بكونه حقيقة فى الجمع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلى فى الافراد كما اشرنا اليه وقد يتشمم

من بعضهم القول بالاشتراك اللفظى واما القائل بارادة العموم فمذهبه انه حقيقة فى الاستغراق ولعله يدعى وضع الهيئة التركيبية

للاستغراق والاظهر عندى كونه حقيقة فى الجنس المتبادر فى الخالى عن قرينتها العهد والاستغراق لان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا

خلا عن التنوين واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعى الزيادة فعليه الاثبات وحاصل هذا الاستدلال يرجع الى التمسك بان

الوضع الافرادى فى كل واحد من اللام والمدخول على الحصة التوقيفية فى مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التركيب ثم يراد ان هذا

اثبات اللغة بالترجيح لانه يمكن ان يقال بعد الحصر التوقيفية الحاصلة فى انواع الاشارة فلعلها الارادة المتكلم بالنسبة الى الكل شائع ثم

فلا يعرف اصل العدم فى واحد منهما والكلام فى ان مدخول اللام حقيقة فى الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة فى الهيئة

بالنصارى

مطرد ... وجواز الاستثناء

واللام

الترکیب الاولى للتمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعرف بكون تعريف الجنس معنى لما استوحد لا وبكونه احد المعاني

الاخر يعنيها اللفظ لزاما بان يقال لكونه حقيقة فيه للاتفاق والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى كلام من يدعي كونه حقيقة

في الاستغراق فنبطل ان شاء الله تعالى ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصلح في العرف في كل موضع وان لم يوجب هنا

قرينة العهد فلا العموم ايضا القبح ما بني الرجل الا البصري واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم

جوازه ما بني الرجل كلهم ضعيف لان عدم امكان الجمع الاخبار وشرب جميع الماء قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد لما يؤكد به

العام لعل مراعاة المناسبة اللفظية وحتموا ايماء كما نعضهم عن الخفض هلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وانه عنه بانه لا يدل على

العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان

لفي خسر الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على

القوانين لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا

فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن نسلم مطلق الاستعمال وانما البحث في الحقيقة ثم ان الظاهر لاجل الاتكار وانه

المفرد المعرف باللام للعموم في بعض الموارد حقيقة كيف ولا ارادة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيه مما لا يظهر فيه

خلاف بينهم فالكلام حينئذ هو في دلالته على العموم مطلقا لو استعمل في غيره لكان مجازا على وضع العموم التي هذا شانها والدليل

لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير النزاع فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي وعلى الاطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما

ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس انا نعلق بالطبيعة من حيث

هي المفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها ما يثبت الحكم لكل واحد من افرادها والقول بان الطبائع انما يصير متعلقا للاحكام باعتبار

وجودها كلام ظاهر بل الطبائع بنفسها يصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد

وفيه انا نقول متعلقها للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول متعلقها انما هو بشرط

الشرط اي لا يكون معها شيء حتى يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد بقصد وعلم تمكن منها كما اشرنا في بحث

ولا فرق بين تعلق الامر بها وتعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد من افرادها في الامر يسقط التكليف وذلك لا

يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا يسقط الحل والجواز بتجويز فرد منه

او افراد او من لا يجوز تعلق الحكم بالطبائع فقد سلك هنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال ان

لما لم يكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فيتعين ارادة الاستغراق و

هذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الط

الطبيعة على ما اخترنا وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني ره قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره

كالجنس والعموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه لا يحمل على

العهد حتى يحصل الحنث بعضه ولو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ فان البعض يقول بالهندي لا الاخضر وهذا انما يتم

حيث لا يكون الاخضر معهودا عنده لكن اطلاقه عليه لا مقيدا ومنها ان حلف لا ياكل الجوز يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كما

السابق اذ لو كان الاطلاق عليه معهودا في عرف الحالف برئ الحالف الا لا يحنث بالغالب فلا فعلا بالحالف على العكس اقول بعد الاغماض عما

بينا من ان حقيقة في الجنس لا حقيقة تقتضي رجاعها الى الارادة المعينة نقول ان اصالة البراءة تقتضي الحمل على العهد مطلقا

اذ قد تقتضي الحمل على الجنس والعموم فانه لو قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا تكلف

تحصيل المعهود ولو فرض حصول الحجر المعهود مثل القناطيس وامثاله في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المنا

في عدم كونه الا المانع فيه ان العهد فيه انما هو في شرب الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل

على المعهود ثم انما يتم ما ذكره في الجنس انه اريد به ما يستلزم العموم كما حققنا وان اريد ما يشمل المعهود الذهني فلا يوافقه

ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة فقد يقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا

كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بارادته لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد

فلو قيل ان يقال لو فرض اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني الى دوران الامر بين ارادة الجنس والعهد

والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره ويرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجود

في ضمن فرد ان المعهود غير معلوم المدخول بها نعم اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بينا سابقا فالمسلم لكن يبقى

عليه الايراد الاول والاخر واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه بانه هو المراد باللفظ

فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فلا يبقى احتمال لارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة

البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد ويصححه فهو لا يستلزم الحكم به لا الاحتمال وتحقيقا الا

بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة وهو بصدد اختيار ارادة احد المعاني المشتركة لا ترجيح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي ان ما

لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الثاني الافراد الشايعة

وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد

الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد

من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر

لا يعين ارادة المذكور ولا فلم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقام واما تعيين المتعارف فالظاهر انه لا مدخلية للالف

واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فالمتقدم الكلام في معنى انصراف المطلق

الى الافراد الشايعة متى يتضح المرام ونقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد

المتعارفة فيحمل عليها المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو

هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دون فرط القناد ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى وراعى اصل الوضع ويجري الحكم

في جميع الافراد الا النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتغايرة مع بقاء

المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة

الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعاني وحصل هنا انه مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم

ما يخلو تمير بالشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة

لما كان متيقنا المحصول على اي تقدير فيتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه ولترجيح المجاز المشهور او احد معنى المشترك بسبب اشتهاره

بل الدخول في اللفظ على اي التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العمدة الذي جعلناه معيارا الكلام هو هذا المعنى وهذا لا

مدخلية في اللام الا ان يكون اللام اشاره الى احد معنى المشترك اللفظي كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه لا يلزم في التنكير فايته

مع افادته جوهر اللفظ ذلك وح يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمله العمدة الذي ذكرناه قانون المشهور ان الجمع المنكر لا

يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي حمل المشترك عنده على جميع معانيه احتج بانه قابل

لما بالجماعات ومنها الجميع وكلالته على الجميع يحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء

الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على

ما فوقها احتج الشيخ بان اللفظ على القلة والكثرة فالصادر عن حكيم لم يبين القلة فعلم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث

لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانه لو حملناه على الجميع حقايقه كان اولى والجواب عن الاول بان الاقل معلوم

فيل الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد المعنى

بل هو للقدر المشترك بينهما ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو محل التحقيق

المتوقف الاجمال حتى يظهر المراد اقول اعلم ان التحقيق ان بقاء الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بمثل ما تقدم على

دراهم والثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل اكرم نوافل والرابعة جعله متعلقا للامر كما

مثل اعط ثلثة الى رجال او علماء او صفهم في ايام ومساكين ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار معرفة الخبر عنه ولا قصد

الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب في قوله تعالى

وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل ذلك على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين فقط

فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي يستفيد من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلثة رجال وثبوت ثلث دراهم واما الصورة

الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او بانواعها فلا ينافي الجمع المذكور فيه

وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في

[illegible]

تعيين البيع لا الى تعيين البيوع بان يقال لا اجمال في بيان العدد بعينها في الحكمة وهو المقصود بالذات في مثال الكا

تعيين بيع

نقا ورجل

٧٧

في بيان الحكم

المطلق المنصرف الى ... وجر

جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفسير

وهو خلاف الغرض فان المقصود في مثله بيان حكم الشخص البيع ومعلوم قيمة المكان هو شأن الحكيم وما ذكرنا ظهر ما ورد على الاول المذكور

النقض بانه لا يحصل عدم المنافاة بالحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله يجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فاحمله على العموم

نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور كاسطر لا ينزل ذلك حليته البيع غير معين في قوله احل الله البيع لا يحصل له فائدة

وحكمة اصلا ... الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة

فالحكمة يقتضي الحمل على العموم وان كان المتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايضا فان اريد الايتان به مع عدم قصد التعيين عند الامر

فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحمل الامتثال بالاقل الافراد فيحصل الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير الشفاهي

الامر بالكلي كما ان قوله جئني برجل يقتضي الامتثال بالايتان باي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه رجل فكذلك

كل رجال يصدق عليه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي كون الاكثر افضل فالاقل متيقن

المرادة لعدة في تحقق المثال ارجاع الاولى الى المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب ومجرد الطبيعة المبهم

فعلى الاول لا بد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالاقل لحصول البراءة عن التكليف وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم

بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ ظاهر في اي المعنيين والظاهر في الصورة الاولى المتبادر

مراد فيما في الصورة الثانية واما في الصورة الثالثة فالظاهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالاقل الى ان يظهر من الخارج

ارادة التعيين فيما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له اجمال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة يقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج

انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضيها الابهام اذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل

عدم الحكمة والظاهر ان في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم وان كلام المجيب في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه

وهذا لا يتم مطلقا لان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب ازيد من الاقل لا افضلية القائل المطلق

فيعاد الامر على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المهية مطلقا بعد له من يا وجاء رجل من اقصى المدينة نصا في ... دراهم

ولا يبقى معه شيء في عدم وجوب الازيد ثم ان الظاهر من الجبائي الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك بينها لفظا

المشترك لفظا معانيها فعلى هذا يصح معنى عموم الافرادي والجمعي كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا

وبمنع اولوية ارادة الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلاف الاحوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد بما يقال

ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذه الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر

جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائي ايضا فان حمله على الجميع

ليس من جهة انه اصدق معا بل لانه يشمل جميع المعاني فانقدح من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره

بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا فتأمل تذنيب الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال البعض العامة انه اثنان

نصا في اجزا ... دراهم

والقول بعدم جواز اطلاقهما على الاثنين مطلقا ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكتوب والتام وضمايرهما والظاهر انه لا نزاع في نحن
وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الى الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر
الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان
له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة
وفيه ان الاجماع انما هو دليل على المطلوب لا يسلم انا لكنه يفهم القرينة المصرفة ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعالى انا معكم
مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه منع الانحصار بل هي لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون
وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الجماعة المؤمن وحده ايضا جماعة
اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شأنه عليه السلام فالمقصود بيان الحكم وفيه ايضا ان النزاع انما هو في
صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم الشيء الى الشيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع
اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام فالظاهر انه ايضا محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق
الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم
في الجملة نفي بعضها في النصوصية وفي بعضها بالظهور اما الاول ففي ما اذا وقعت بعد لا التي لنفي الجنس وكذلك فيما كانت مبادرة
على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وديار ومدخول من لا فرق بين كون الثاني مثلا او لم وان او غيرهما
واما الثاني فنحو ما اذا وقعت بعد ليس وما المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز
ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان ويجوز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد لا ينافي
النصوصية كما توهم كما لا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان
بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة الغير
المعتبرة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم
كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد فهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية
في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضا الخلاف فيها وقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد الجمع وان
قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضا كالجمع المحلى باللام على التحقيق ولذلك يجوزون ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف
المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلهما في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين
الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان كان ذكرا فله الفان وان انثى فلها الف فولدت
ذكرين او انثيين فيشرك بين الذكرين في الاول وبين الانثيين في الثانية لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر
ان رجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فهو من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى والا فلا استفادة العموم من اللفظ واما

النكرة

معرض الامتنان

النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد وكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة
للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة من اعتبار قيد زايد من الايمان وغيره
بالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام
والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فان العموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد في كلام الحكيم واشباه ذلك انما يستفاد منهما
العموم ليس من مجرد دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك تحملهما على الافراد الشايعة لانها هي مدلوله المتعارف
في الاصطلاحات وخروج كلام الحكيم عن اللغوية يتحقق بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانما يشمل الافراد النادرة والاطلاق
كلامهم يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في تمهيد القواعد وليس ببعيد
والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة ويتعدى في العمومات الى الافراد التي ليست ايضا ان لم يكن
في غاية الندرة واما ما هو في غايتها الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك
عن واحد غير معين من افراده الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فالتامل لا استو قمنا ان هذا
رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقا للاحكام الشرعية كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية
لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا الكلام غير خفي فان المطلق على ما عرفوا في الباب هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة
اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط
الوحدة الغير المعينة وجعل التحقيق المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه
في الفرق بين العام والمطلق من ان المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق
رقبة هو مثل ما اريد من اسد في قولهم اسد على وفي الحروب نعامة ومن رجل في مثل رجل جائني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه
جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول فلا يبقى بعد
الواحد امتثال لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في اوايل الكتاب في التخيير ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادة
من اللفظ بل يستفاد من خارج ويقال ان الطبيعة لا بشرط اذا تصورت بها قيود وشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود لا
يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه لا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن
التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد فمع ارادة
اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخولا للامر في هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهو يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة
الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود
فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هنا تقييدان للطبيعة (المؤمنة والتنوين) ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود وهكذا ومرادهم في باب
المطلق والمقيد هو المطلق بالنسبة الى غير الوحدة فيمكن توجيه كلام المحقق في الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة

من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذين والوقوع في معرض الامتنان والوقوع ضمن

في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه

مطلق النسبة الى عدم اعتبار قيد الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظتها لوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم قانون

قال الى ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين

فرد منه غير مضرة ان يعتبر منضما الى واحد من فرد لا اثنينية المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انهم في المثنية والمنفية فيصدق

لا رجلين في الدار الا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيما ذكره ان اريد منه العموم الجمعي على الاشكال فيه

كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظاهر في الجمع المحلى فلا استيفاء وثم تحقيقا وباعتبار النصوص الظهور في نكرة المنفية في المد

المفرد ينص في عموم الافراد في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فانما يشمل بعض الآحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان

او يكون لنا فرد نصا وسلمنا عند عموم المفرد بالنص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه

احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلاثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمع ونفي الجمع لواحد واثبات الجماعات

ونفي الجمع واثبات الواحد والاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح قاموس لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع

باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي ايضا قانون ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في

المقال نقل في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان الاصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلام آخر يعارضها وهو ان حكاية

الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال فالاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا

المورد فالاولى هو ما كان جوابا عن سؤال الحكاية الثانية وتفصيل القول فيها اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت وهي

محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسؤول يعلم بالحال على الوجه الذي

وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقع حسب ما وقع في

نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة صنف ينصرف اليه اطلاق القول فالظاهر ان الجواب ايضا يحمل عليه والا فيحمل على العموم

لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر في الجواب الى الاطلاق في السؤال يستلزم الابهام والاضلال هذا

فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث مسبوق

بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما تواتر من ثبوت العلم لهم عليهم السلام بنقل الامر في

الجملة لا شك فيه وهي تناقض قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا منقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا

فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام لما مر اذ هو مداخلة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا

المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما

حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين آخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي

الوارد في قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا من جهة

هذه القضية ايضا بل انما يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام

في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة نفس

الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين انما على التسبيب من شيء يقيني فان بنى على ذلك

لا يحصل سد الرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه الكلام القائل بان من الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلط بعدم

العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب العلم وفيه ان ذلك تمام اذا علمنا بان فيما لا نعلم

من الاشياء من جهة الموقوفية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم حال المسؤول

ما يعلمه المعصوم واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام

مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت

الظهور في العموم وعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انه انما نقل فعل المعصوم من غير علم بجهة

الفعل كما لو اخذ ما لا من مسلم بانه مديون او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج

او نقل حكم في مادة خصوص مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال ومنه ما يقولون

انها قضايا الاحوال والعلة انه لا عموم فيها فانها تحتمل الاقتصار في المادة المخصوصة فيصير غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي

في مثل قوله في جواب الاعرابي كفر حيث سئل عن مواقعته اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وينبغي في باب

القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاول ان امرأة سئلت عنه عليه السلام عن الحج عن ابيها بعد موته فقال نعم ولم يستفصل

هل اوصى ام لا والثانية قصة ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال النبي صلى الله عليه وآله زادك الله حرصا ولا تعد فلا

يمكن الاستدلال بها على جواز المشي وان كان كثيرا لاحتمال ان يكون مشي ابي بكرة قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة

قانون المعروف من مذهب اصحابنا ان ما وضع لخطاب المشافهة مثل يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن

زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الآخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا

ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملة

وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول لان التكليف طلب والطلب بالضرورة يستدعي تحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه

فينفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فلا ينفي المطلوب بانتفاء جزئه والقول بعدم التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الالزام

حدوث التكليف من انتفاء التكليف في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكلام حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل

والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض

كون تلك الالفاظ موضوعة للخطاب بحكم نقل الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه ولا مجاز

ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فممنوع لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان للطلب من المعدوم المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الحقيقة

الحقيقي المنجز الا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق كذلك لان الطلب التعليقي ايضا لا يحصل بالنسبة الى المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا

المعدوم والملحق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع

وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم
بالفعل لاثبات المطلق الا ممن وجد وان ذلك ليس من قبيل انت وزيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من
الخطاب هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين والامر بهم بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك لا يستلزم كون
جميع الخطابات المشافهة كذلك اذ ارادة التغليب وهو كما عرفنا ارادة استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جار ايضا على
ما حققناه سابقا وما يقال في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين
فمن حصلت له يدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان
الخطابات المشروطة لا تتعلق بفاقد الشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث
الاوامر معنى الواجب المشروط فلا يتعين الخطابات المطلقة لا يتعلق الا بالموجودين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام ما لو ان الفاقد للشرط
المطلق فاذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات
الا بمن وجد الشرائط ثابتة سواء قارن ذكر الشرط لاصل الخطابات او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي
في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت وعدد الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثاني فبعدمه لان المفروض انتفاء
الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطابات كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر ان القول بان
تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد
اوان فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة مديدة لكنا لا نجد فرقا لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه
هو ما ذكرنا لانها لا يصح الا الى الموجود الفهم لا اريد منه الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو العمل على ما يشتمله
من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو
على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون
مكلفين لهذه الاحكام والخبر هو لخلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب
المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى دعائهم الاجماع على الاشتراك والحاصل انا لا نقول بخطاب الله المعدومين
بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل اخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك
المدعى فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين
مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل
اخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين القولين بكونه حقيقة في الاعم ومجازا في خطاب المتلقى من
الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطابات فان خطاب الحكيم بالظاهر وارادة

بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم فليس عليهم التفحص عن
اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطابات بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين
وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط واصل عدم القرينة الحالية
الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرايع والاحكام
مع قطع النظر عن الوجوب بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي
او نائبه الخاص لا يثبت وجوبها على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او
نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطابات للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او
نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغايبين الفاقدين لاختلافهم
في الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يحده قلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي او انهم
كانوا يصلون خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة
المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام اساسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به
انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره فمن يقول بالوجوب على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية والاستدلال على ابطال
الاشتراط ان وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية من باب الغالب وهو حصول الشرط
يومئذ فالقول بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال لدلالة الاية في رفع — اطلاق
الاشتراط للزوم القبيح بارادة المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول المبني على الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع
لا معنى له اذ لا يلزم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد
الصنفين المستلزم لبيان ما هو موجود وما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا فيما وقع النزاع
فيه فيكون ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا او ما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الا
الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع الخصوصي في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط
ومقيد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه
مطلقا كما فقد الواجد في زمان الحضور وقد يتحقق الشرط بنفس زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما كان من زمان الحضور ولكن — مطلق — يحصل
ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي اسر جماعة من المسلمين بغتة في ايدي الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر
من دون رخصته اياهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان
عليه السلام اليوم او نائبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركها اقامة الصلوة فآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك
هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد تجويز الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب المعدومين وعدمه والكلام
انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه وعدم احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمة النبي ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى انه

ذلك ما لمعصوم لم يقل احد بذلك في غيرها عن غيبة وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراط
بمعنى ان الوجوب مط مع وجود الشرط ومشروط مع فقده مط ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل لنا في الشرط على المشتبه
بالاطلاق الاية فيمكن ح الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين في مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعلمهم لكونهم واجدين للشرط حين
الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مط لقبح الخطاب عن الحكيم بالظاهر وارادة
خلافه فالمستدل بالاطلاق الاية ينفي الاشتراط مط والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالة ذلك على ما ادعاه لاثبات
الاشتراط من كون ذلك الخطاب للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل بالاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا عورض ذلك
الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا
كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين فيما لو لم يكن كك وبالجملة حاصل ارادة
من ذكر هذه الثمرة بعد تسليم اشتراط الخطاب بالصنف بعدم كونه ثمرة وقع النزاع فيها ووقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة
الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول صلى الله عليه وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوص من العدل
انهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على انها
مشاركتهم في ثمرة القول بشمول الخطاب للمعدومين على القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود المنصوص لاطلاق
الاية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة ان كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما اذا
هم واجدون للصلوة خلف النبي او من نصبه فاذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب لا فرق بينهم او ممنوعيتهم عن ذلك
بمثل موت النبي وغير ذلك فلا ريب في الاجماع على مشاركتهم مع المدركين ثم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا ثم
القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان ثم القول باختصاص الخطاب
للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص للخطاب
لا من ثمرات التعلق بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب للفاقدين على القول باختصاص الموجودين فلم يحصل الشك
في عموم الخطاب للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضا ولو فرض لك في ذلك توهم تفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغايبين في
العموم والخصوص فقد عرفت ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي الاشتراط انما المعصوم انما يترتب على
ما ذكره على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعني ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو
شامل للفاقد والواجد فينفي اشتراط الاذن لان الخطاب لما كان بالمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساويين
بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه مغايرتهما في المفهوم وهو الاختلاف الاحكام بالعنوان
وان تصادقت مصاديقهما وقد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون
منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط

مشتركان فيه وان كان شيء آخر فلا بد من بيانه الا ان يقال ان التخصيص لاجل قلم رضى دون الثاني لكون الباقي اقل الفرض لان
عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الايراد
احتج المخالف بان رسول الله المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار
بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الان من دون نكير فيكون ذلك اجماعا منهم والجواب عن الاول بمنع المقدمة الثانية اذ يكفي في التبليغ على سبيل
المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو اريد بها ما يعم ايصال الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم المقصود من هذه الخطابات
على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع احتجاجهم عليهم من جهة ان
الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعرفون ثبوته لما ثبت عندكم من اشتراكهم
مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة
وعدمه لو يستدل كل منهما على الاخر بروايته يدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ونحو في الماء القليل
لا يجوز التوضي به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على تحمل الكر بتمول الجرب فيها للخصم عدم الايراد احدهما على الاخر بان ذلك في مورد خاص ولا
يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضي عدم الشرب وكذا لا يشمل غيرهما من النجاسات والكر يتغير هامن المياه القليلة بل رفع
دليل الاخر انما يكون من جهة القدح في السند او الدلالة او لا معتضا او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه
اجماعي فالغرض من الاستدلال الاثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل في هذه الضابطة يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر هذا الاشتراك
حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاؤه ان ظهوره بحيث يعلمه كل احد من الخصوم فما يحكم البديهة بفساده مع ان جماعة منهم
ادعى ان الشركة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة فقد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار
المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا
ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة
على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه لا من جهة نفس الحاضرين والغايبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالمعدومين
ولو فرض وجدان الغايبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا المعصوم في رواية ابي عمرو الزبيري
في الجهاد لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايضا في منع الحوادث
شركاء والفرايض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون
في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل ولا تفعل ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الاحكام واحتج
بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأت بعد النبي ص وما ورد في ان كثيرا منها ورد في الامة
مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ويندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء
من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز لا يريد به مطلق التبليغ ولا يحصل التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود
الامر بقول لبيك بعد قوله يا ايها الذين امنوا ولبيك من الايات يدل على كذب سبعة قراءة فبأي آلاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل

على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله تعالى يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين
امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي وكذلك في الاية الثانية مع ان غير المكذبين ما مورون بتلك البشارة والمكذبون لا يقولون ذلك
وكذلك استحبابه مثل قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ ولعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على
خلاف مراده اولى وفيهما كما ترى واعتمد الاستدلال سخيفة لا يليق بالذكر منها الاستدلال بقول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل وتدبر
لا يليق بمجاز عندهم بلا ايضا بل هو نصب للامثلة الاغلاق والاشكال كنصب الاعلام للفراسخ وقد يقال ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين
ولكن مقام الكتاب للمبلغين واما بعد وامده مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر وكان الكتابة بدل متمم من ابتداء صدور
الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى من حيث هو قائل ومتكلم ومن
حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان
بالنسبة الى اهله وكان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين لاشتراط احد المتسببين فكذلك في الازمنة المتاخرة
لا يتحقق المخاطبة عن الله تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوى فلم يبق الا التبليغ نقل الحكم وهو مسلم قوله من حيث هو
متكلم لكن كل الخطابات المتقدمة انه مخاطب بكسر الطاء فيها الا وقيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس
الوحي لان الخطاب من الله تعالى لا يتفاوت فيه الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين
وكيفية فهم الخطاب فان قوله تعالى واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام ظاهر في حال الوحي
كان قرينة لارادة ذلك خافية عن الغائبين فمخاطبتهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل اخر مثل الاجماع
وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا حينئذ وبظهر الوجه مما
تقدم الثاني الصيغ المفردة مثل افعل ولا تفعل وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع
على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا
كاحكام الحيض والنفاس ونحوها بالمرأة واحكام غسل الخنثى وما يتعلق بالخصي ونحوها بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل
ان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاظهر في ثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصها بالرجل بسبب الدليل
وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة وانا
نقول ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دون غيره لظاهر القناد ولا يتوهم ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية
قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم
ومنهم المحقق الخوانساري رحمه الله في شرح الدروس فيما الى ذلك وسبيلنا فيه غسالة الحمام والمحقق الاردبيلي في اوائل كتاب الحدود من شرح الارشاد
واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال او النساء مثل تثنية اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس ونحوه يتناولهما وشمولهما
ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بها واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال
فيهما كما في القانتين واصطلوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال الاعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده ايجاب غيرها
ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرها لا يعم غيره **المقصد الثالث** في بيان بعض مباحث التخصيص

وهو قصر العام على بعض ما يتناوله او قد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف ونحوهما
بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية
والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله تعالى خالق كل شيء والمراد بغير ذاته وافعال العباد واما لفظي
كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا الا ان كل ما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو الاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام بمعنى الاستعمال الا في الواحد لاجل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او
ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل البصرة الا زيدا وعمرا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وقيل بجواز الجواز الى
بقاء واحد وقيل حتى يبقى ثلاثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغ الجمع من بقاء الثلاثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان
بالاستثناء او ببدل البعض جاز الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة
والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال وان كانوا طوالا او الى ان يفسقوا او
والمحصور قليل كل زنديق وهم ثلاثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلاثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام
يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فالقول الاكثر والاقرب
عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقائق والمجاز شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد
من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القريب وهو سهل لان
ذلك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية الفردية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه
في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الحصر في نوع العلاقة في المجاز
يوجب العموم في الجواز غفلة لما حققناه في اوائل الكتاب وفي اوائل الباب انه قد عرفت ان في نوع العلاقة المرادة غير معلوم بالنسبة الى
الاصناف في جميع انواع العلائق وسنبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان
وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا عدم ثبوت
ثبوته عن العرب لا بمحض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام
الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم
ايضا سلطان القاعدة والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز
على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع
وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان اقربية الاكثر تقتضي
تعيينه لا ارادته على ان ادعاء التعيين لا بما ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال وجميع الاعتراضات مبناها على تعيين المراد من العام
المخصوص كالعقلي لا بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى ولما ينتهي هذه انا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر
بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكروه ويكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل يجري بعض المذكورات فيه ايضا

وورد بعد ذلك ... جوس ... اهل الكتاب

مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وفرضنا ان الحاصين من حيث

القول من يلاحظ الافراد قرينة الى الجميع فلا بد ان يبنى على الثاني الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبنى على الثاني ولكنه

انه لا معنى لدخول الاقل في الاكثر فان اهل المجوس ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اطراد ذلك في المخصص المجمل مثل اقتلوا

المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم يجري ذلك فيهما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة

الموكول تعيينها الى اختيار الحاكم ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية ينفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما هو

بصدده فان التحقيق في الجواب انه لو اريد تميزه فيحصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظه او بنيته في كلام المستدل في جواز

ما المتحقق انه لم يمكن الحصول المقابل للمنع مثل قوله تعالى اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا يعج كما هو غالب الاستعمال الغفلة

عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فالحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو

العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما اوجب التخصيص بعض الافراد الجائز دون بعض اليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز

حتى يقابل بما ذكره فحاصل جوابنا ان الذي ثبت من استقراء كلام العرب في التخصيص فجواز استعمال العام في الخاص انما هو لا استعمال في

الجمع القريب المدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل

الجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل غير مشروط بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو ساري في الجميع فيه ان افراد

العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يتاتى في الخصوصية فيما لو كان

الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا

فضلا عن صورة انتفاء الواحد وانفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة منه يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطراد

كما سيجيء وجواز انتفاء الجمع القريب المدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة

العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بجهة ان المراد بالعشرة في الحقيقة هو

مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى على دراهم عددها عشرة وكذلك الكلام في الاعداد

التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا وانما هو في العام

والخاص المنطقيين ثم ان حاصل المعارضة ابتناء على اصل الدليل بان العلاقة في ذلك انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد

العام وفيه انما يتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا لا يطرد الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيهما بل العلاقة انما هو العموم

والخصوص وكون ذلك من جملة العلاقات من الواضحات التي تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان وانظر

ان كون علاقة اتفاقي وما ترى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث ينكرون العلاقات خمسة وعشرين

ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث ينسبها الى القدماء فهو نظر الى تغيير العبارات من حيث الاجمال

والا فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشر وكل ذلك اختلاف في اللفظ ولا خلاف في المعنى هذا القول

ايضاح واما ما ادعى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التنبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص

فكانه لاجتماع جميع صفات الكمال الحاصلة في كل واحد منهما وصف الحافظين صار بمنزلة العام او ان العظماء لما جرت عادتهم بانهم

يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة منها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد

جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين والجواب منع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للعهود ثانيا والظاهر ان مراده

عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس اسم جمع والطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير هو الملائم عن ائمتهم عليهم السلام

فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التنبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله

للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه واراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الضعف منهم والاحجام عن الحرب فيكون سببا لجرأة المسلمين

فاراد تثبيط رسول الله صلى الله عليه عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل

على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ومعنى التنبيه انه اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان

وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات في تكرار المرة

باللام ايماء الى المبالغة ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل كما بينا ولعل المراد

فيما تحققنا في اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس وما في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند

المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا ادخل السوق واشتر اللحم عند كلا من قبل مبني بحيث فكان النكرة الطلاقين قد عبر بانه فرد

للعهد الذهني لمساواتها في المعنى والحاصل ان المراد بالمعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة وتعيين

ذلك بالقرينة وقلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية

فان استعمال الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان

فهو خارج عن المبحث احتج مجوزه الى الثلاثة والاثنين بما قيل في الجمع وان اقله ثلاثة او اثنان وفيه منع وضح الاول لا ملازمة بين

الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلاثة والاثنين والاقل القصد

وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلاثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف ايضا وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكرناه

سيجيء قانون اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي ومجازا اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد مقدمات الاولى ان الغرض

من وضع واستفادة العلم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى بل انما المقصود

من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها بالوضع فان قلت فما معنى الدالة عليها وما

معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة

فان مرادهم من الدلالة على معنى هنا التصور وهو موجب التصور الموضوع له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا

في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فلا منافاة لقاعدتين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان

يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى ويحصل به تفهيم المنفي المركب ولما كان المقصود من وضع

الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض فلا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون

الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول غالبا لابد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد بها هو مدلول
اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مرادا للافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية
والكيفية فلا استبعاد ان يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح عدم المنافاة
غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت الا لمعنى واحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وان ابيت
الا عن ان يسلم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لاجل تصور المعنى مطلقا وقلت انه حاصل في المشترك
المتصور معانيه بمجرد تصور اللفظ فكيف يكون دالا عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر
من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمل من غير ارادة له اصلا كالنائم والساهي
فنقول ان تصور معنى المشترك ليس عين تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره لان الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما
منفردا فلم يثبت من الوضع الا كون كل من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتعدد عنه خرج عن قانون الوضع بدل
اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه الا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في اوائل الكتاب وتبصر الى ما ذكره
ينظر كلام المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في بيان عدم احتياج حدود الدلالات الى قيد الحيثية ولا بد ان يشير اليه وان كان
خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة الحلي في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله
واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه ح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين
فباعتبار دلالته عليه من جهة الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا الالتزام
فكان الواجب عليه يعني على المصنف ان يعتبر في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك والا اختلت الرسوم قال والقائل
عليه قدس سره هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه
المطابقي لا يراد منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره المحقق كما نقل عنه ان المعنى في
موضع اخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد منه
معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الاخر ولو اريد ايضا لم يكن
تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ بدلا يدل الا على معنى واحد فذلك
المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزءه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه
ان تكون سادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب ارادته ومن المحقق ان وضع المشترك لكل
واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الاخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة
يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يقال انه اتحد مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح فاما ان يستعمل اللفظ في الكل
او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى له لا يستلزم جواز ارادته منه
حتى يدل عليه ايضا فالدلالة اللفظية حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء واما مجرد تصوره فلا يستلزم كونه مدلولا له لان الدال على ما

حيث

فلما الكون

وقيد حيثية دور هريك از اين سه دلالت اعتبار نموده اند
تا دلالت بيكديگر منتقض نشوند بواسطه آنكه ميشود كه لفظي
دلالت كند بر شيء هم بمطابقه وهم بتضمن وهم بالتزام مثل لفظ
شمس كه يكبار وضع كرده اند از براي جرم تنها ويكبار وضع كرده
اند از براي ضوء تنها ويكبار وضع كرده اند از براي مجموع جرم وضوء
هرگاه كه لفظ شمس گويند واز او ضوء خواهند دلالت لفظ
شمس بر آن ضوء هم مطابقه هست وهم تضمن وهم بالتزام
اما دلالت لفظ شمس بر ضوء بمطابقه بواسطه آنكه يكبار
موضوع بود از براي ضوء تنها واما بتضمن بواسطه آنكه
يكبار موضوع از براي مجموع جرم وضوء پس ضوء جزو او باشد
واما بالتزام بملاحظه آنكه يكبار موضوع بود از براي جرم تنها
وضوء لازم او بود پس قيد حيثيت را اعتبار نموده اند
تا دلالات بر يكديگر منتقض نشوند بواسطه آنكه اگر دلالت
شمس از آن حيثيت است كه تمام موضوع له است مطابقه است
نه تضمن والتزام واگر از آن حيثيت است كه جزء است
تضمن است نه مطابقه والتزام واگر از آن حيثيت كه لازم
است التزام است نه مطابقه وتضمن
[illegible]

فلما لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته
على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازمه لما ان كان للازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم
فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا انا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك
في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة حينئذ فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل
سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية والالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى
مع المطابقية التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن
المطابقية التي هي في ضمنه وهو احد معنيي المشترك ولا يجوز مع ارادته المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا
انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر ليستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقيين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول
ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة
اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ
على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وبتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن
يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له
انما هو تابع لجواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معنييه فلا يجوز ارادة الاخر معه
مثلا في حوالينا رستاق مسمى بالكرارذ مشتمل على قرى كثيرة احديها مسماة بالكرارذ فاذا اطلق الكرارذ واريد منه ذلك الرستاق
فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا
فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال الاصطلاحي نعم ان جاز ارادة المعنيين ولم يخالف قانون الوضع لاحتاج الى قيد الحيثية والقول
بان تلك القرية من حيث انه مراد احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث احدهما الاخر فهو مطابقي واذا اطلق على
الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى اخره قلنا لا نسلم صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية
اذ المراد بها الدلالة عليه في ضمن الكل وبتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزؤه وهو ممنوع لما ذكرناه وبما
ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة اللافظ الجارية على قانون
الوضع كما كان في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر وما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي ره من قوله لا يراد منه معناه
التضمني فيما نقله العلامة عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر
الى وضعه الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقين
الذي هو الكل ويتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك تقدر على توجيه
ما نقله عنه لانه قال المعنى في توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بما مر

بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر وبالعكس فانه صدق كل منهما على الكل منه تمم

لا يرد عليه مثل لزوم امتناع الاجماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد وبندفع بان مراده امتناع الدلالة التي تتوقف على الارادة وهي الدلالة المطابقية والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل التزام ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر ايضا ان مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب في مطابقته كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انه قد تبين ان الالفاظ المفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور والمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يسند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ على اذهاننا المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى البعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة والقول بتحقيق المقام ان المركبات وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها في ضمن نوع التركيب في ضمن فرد خاص يغير التركيب الخاص للمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتأخير موضوع لافادة تصدر الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمرو افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات الثانية الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما في الثاني فمثل له على عشرة الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي بما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول بان دلالتها شرعي ظاهر الفساد لان النبي صلى الله عليه وآله كان يقبل ذلك من اهل البادية الغافلين بحال الشرع ولولا انهم يريدون ذلك لما قبله منهم واستدل الحنفية بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه ان المراد المبالغة في استثناء الطهور عن الصلوة للمبالغة فلابد من تقديرهما اما في جانب المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بالطهور او المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور والمطلوب في امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي كما ان

الصحة معه

الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فيظهر بالنسبة الى حال عدم الطهور وان حاز مع جميع الكمالات المتصورة للصلوة لا الى ما يشترط فيها حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يعتبر بارادة المبالغة في المدخلية والخطر الادعائي وما ذكرناه ادق وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو عين ما جعلناه حقيقة في الاستثناء وسلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ومن الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ والمراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا وقتله او حربيا بسبب اختلاط معهم ولا ينحصر الخطأ فيما لو لم يكن فيه قصد حتى يصح الاستثناء من علم الرخصة الثالثة اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه مناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا علي عشرة الا ثلثة هو معناها الحقيقي ثم اخرج ثلثة منها بالاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي وهو مختار ابن الحاجب في المختصر وقيل الى الباقي على السبعة وليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة واكثر المتأخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة والاستثناء قرينة المجاز والقاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم للسبعة كلفظ سبعة واعدل الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخيرين ولا رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو الحق وهو ظاهر المحقق كما مر فيلزم ان لا يثبت في ذمة من قال ليس علي شيء الا خمسة شيء لان الخمسة خرج عن شيء قبل اسناد النفي الى شيء فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا نفيا وايضا فلو اشير الى عشرة مجتمعة شخصية وقيل اخذ منها العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هنالك اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد باخراجها منها بحسب الحكم فلابد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت والذي اظنه في ذلك غافلا عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليهم امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما لو سها المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلام الله وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس بذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى فان اردت بالاخراج اعم من الاخراج الواقعي وان يكون المراد بالاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص بيانه ان القائل يريد الحكم على الباقي ولكن يعبر بلفظ الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج تفهيما على ارادة الباقي وهو يظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك ليس ببعيد مثل رأيت اسدا يرمي فلا ريب اصلا في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه مجاز ايضا كما لا يخفى والمراد بغير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى ان المراد غير النكتة التي اشرنا اليها هو ان المتكلم اذا اراد المبالغة

فائدة استثناء منقطع والمراد اخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطأ وسهو

الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يلزم تعدادا ساميا للباقي وهو متعذر غالبا ومتعذر ابدا ان يجعل مقاما شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق
عليه لفظ العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم الباقي ان كان الاسم كما
هو موجود في الاعداد والمعدول في الاعداد من الاسم الى ذكر العام مع قرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف اشهر في المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول
المكث وحاصله ان ارادة التخصيص اللائق بكلام الله واوليائه الذي هو محط نظر الاصوليين هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تأدية
بلفظة بل الاخراج ثم الاخراج بل الخطاب اهم ارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في رفع التناقض حيث
قال وذلك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى التعدد بان تريد جميع التعدد وتنسب الشيء اليه فتأتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض
لان الكل بصفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد النسبة لافادة الاعتقاد بل قصد النسبة لافادة الاعتقاد بل قصد النسبة ليخرج عنه
شيئا ثم تفيد الاعتقاد بعضها متعلقة للاخراج وبعضها متعلقة للاعتقاد مع انه لا يتأتى على ما هو التحقيق من كون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتأمل وما حققنا ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على المذهب المختار من لزوم
استثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها او اردت بالجارية نصفها كلها والتسمية لو اريد بها ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو
الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصفها
فيكون المراد من الجارية كلها الا نصفها وذلك لان المراد بالمجاز مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد الجزء
وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر ليلزم المحذور ولما ارجاع الضمير الى كل الجارية فلجواز ان الاخراج انما كان
من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر من ذلك الجواب عن سائر
الايرادات التي لم تذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل ونسب بعضهم تجويز
هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام المستغرق ويسند الحكم الى البعض بقرينة الخارج من سمع او
عقل ودعوى تجرد دون التجوز باللفظ عن معنى يعلم الا بعد الاطلاع على سمع وعقل خارج تحكم فان الكلام انما في تصرف المتكلم بانه
هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واتى ايضا في الماخ من
بطلان هذا القول في المخصص المتصل مستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو فارادة الحكيم فان ارادة الا
من اللفظ لا فائدة فيه فهو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة اولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التركيب
والاحكام المتعلقة بها فيما بين الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسنادا الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا اثباتا
او نافيا فلا فائدة في ارادته اما ان قلت ذكر العام وارادة مفهومه لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعض واخراج
بعض اخر عنه قلت انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذا الحكم مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب
واين هذا مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب اخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا يظهر صحته وكونه حقيقة
كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا محتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني وانما ما ثم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل
جعله فصيحا ايضا نعم مراعاة اعتباراتهم في البلاغة ثم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل الاسناد الى الا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على

بلفظ

فان اراد بما ذكره ما هو ... والا فلا تركه النسبة المستفادة من الكلام ليخرج ... وجعل

فاذا كان المراد بالنصف الربع

والمخصص

المتصل

خلافه

على خلافه نكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا ما بعد وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهم من اللفظ
كون لفظ العام موردا للاسناد ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد وينفي الكلام اسنادا فيتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام
بمعونة قرينة المخصص والقصد احسن هنا اساسا مهدنا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره وبه الاقوال الثلثة الى اثنين وحاصل
ان هنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا
ثلثة معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له نصا وحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم القول الثالث
الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة وزمرة من المتأخرين الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهم التفتازاني ان القول الثالث بيان لمعاني
مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى ان حال المفردات استعملت في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي
حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك بما مر بنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع
ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء المتبادر من الاخراج وغير ذلك ايضا واما قول
القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم
اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم
دلالته فيه بل بمعنى انه يعبر عنه بلازم مركب كالطائر الولود والخفاش ومثل ثلاث بعد متمم الى الثلثة اما ومثل بنت سبع واربع وثلث
لاربعة عشر وهكذا فيرد عليه انه ايضا انما مثل ما حققه التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم لو كان معنى عشرة
الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما مر انها القصد وهو مستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما
لا يخفى وتريد مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنها كما فهم العضدي ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس
هناك نفي واثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام
على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام الرابع استثناء المستغرق لغو اتفاقا فان ساوى المستثنى منه وزاد عليه فيعمل على الحكم
الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بجوازه وقيل
ببطلانه المساوي والاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم
الا الجهال وان كان العالم فيهم واحدا والحق في الجواز انه لا ينتهي الى كثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة مثل ان يقال له علي مائة الا تسعة
وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله
فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من
المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال لان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون ابدا
من العباد بعد اخراج الغاوين في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة ومما قررناه حررناه في صحة الاستدلال الظاهر فساد
كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر بل على التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه اخر
وهو ان نضم الى الاية الاولى قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فان كلهم من بني ادم والغاوون المتبعون للشيطان

المفهوم الاول يكون ... كما هو مذهب الجمهور وان لذا اي معناه الحقيقي

فاذا كان اكثر الناس غير مومنين بحكم الاية الثانية فيكون متبعوا الشيطان الغاوون اكثر الناس وقد بان المراد من قوله تعالى عبادى
هم المومنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن
وكل الغاوين اقل من الملائكة ولحينئذ المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز وبذلك يحمل قول القائل له على الف درهم
الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف ممنوع وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو ادم الثانى اجماع العلماء على ان من قال له على
عشرة الا تسعة يلزم بواحد فلو صح لحكموا بلغو الاستثناء والزموه بعشرة كما فى المستغرق الثالث قوله تعالى فى الحديث القدسى كلكم
جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم انت لو تأملت الكلمات الكريمة المنعام ولكنه لا ينفع لما يرد فى هذا المقام لم يسبقنى اليه فيما اعلم
من الاعلام وتحقيقا فى المخلص عند من سوا الكرام المنعام ولكنه لا ينفع لما يرد من حجته على الاقوام وهؤلاء ذكروا الاختلاف فى منتهى التخصيص وذهب
المحققون من الجمهور الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف فى هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ
من العامة وجواز استثناء الاكثر الى الاكثرين المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان كان الكلام فى المبحث السابق كما
فيما كان المخصص منفصلا وفى هذا المبحث فى المستثنى فهذا اينا فى نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثم بين الاقوال وان قلت
انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام فى المبحث السابق انما كان فى التخصيص قلت مع تمام ما اينا فى نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة فيرده جمهور
الاصوليين قايلون بكون الاستثناء تخصيصا لما عرفت مع انهم قايلون بكون المراد من العام هو الباقى وان الاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص
فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين فى الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف
يجمع بين ادلتهم فى المقامين وما يحقق الحال والذى يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر الظاهر هذه الاية والتحقيق ما حققوه
فى المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك فى اوائل الكتاب ان وضع
الحقايق شخصية ووضع المجاز نوعية فنزيدك ههنا ان الحقيقة والمجاز بعضها للمفرد او وضع المركبات فالطبيعة نوعية حقيقية كانت
او مجازية والاوضاع النوعية انما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الحصر فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعى للاخراج
بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما سوقفت الحقايق المفردة والقدر الذى ليستفاد من الحصر فى ذلك النوع
انما هو المتبع نظير ما بيناه فى العلائق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء من النفى اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس
وفى مثله والقدر الذى يتيقن ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن متعدد فى الجملة واما انه يكفى فى ذلك اى اخراج يكون
ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقى فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الحصر فيه من جهة اهل اللغة
وكما ان الحقيقة والمجاز فى المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب واشباهها فكذلك فى المركبات كما عرفت فى نظائره و
مجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققنا فى محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال فى اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه
والمقصود الاصلى للاصولى هو ذلك لا مطلق الاستعمال فى نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج
الاكثر من الباقى مما خص فيه العرب بعنوان الوضع الحقيقى ممنوع وعدم ثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا والحصر المشكوك
مثلها لو كان المخرج اكثر فيمكن كونه من افراد الحقيقة وكونه من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهته او ادعاء الغلط فيه
لما نقله فى التخيير ولو كان كثيرا نحو ذلك فلا يثبت كونه حقيقة مع ان لا يبعدان يدعى التبادر فيما كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة لا سيما اهل العرف

يعدون

[Margin: للمركبات كما يعرفان صح]

[Margin: المنقطع مجاز نعلم انه فى المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء صح]

يعدون مثل قول القائل له على مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا ولو تم ما ذكره لما امتنع عندهم من استعمال
ثم قد يقال ذلك فى موضع التسخر والتمليح بل وكذلك له على عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصف وثلث وثلثى
ما ذكرنا ان المستثنى فى معرض البيان غالبا القلة وان الغالب الوقوع فى الاستثناء البلاغى كما هو غالب فى التخصيص العام بدون
القليل وليس ذلك الا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء وقد ظهر لك بحمد الله تعالى ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم
بقاء جمع قريب من المدلول وغفلة الاكثر عما هو الحاصل من جملة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة
كما هو محط نظر الاصولى والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة فى غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز فى المستثنى منه فى غير
استعماله فى الاكثر كما بيناه انفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المذكورة التى استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول
بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يلزم
كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعنى افراد صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص
وظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد واكثرية الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ
الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقى وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقى وذلك يختلف
باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذى يؤيد ما ذكرنا ان المقصد الاصلى لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين مخرجا
لما ليس موافقا للغرض الاصلى كالقليل الذى لا يعتنى به وفى ابليس ما العكس بل ذلك المعنى ما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا انما
نعلم حقوق الاصناف ففى كل واحد من الاثنين استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بيناه انه لو فرض ان لصنف جماعة من العلماء
والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاصناف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا
الى اخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثانى بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة الاستثناء وكونه حقيقة
فان فتوى الاكثر من لعله مبنى على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة يعتبرون التفسير
ولو كان بلفظ غلطا ولفظ مجازى ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال ففى قابلية اللفظ الدلالة على
المراد وانفهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة ولضعف الحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا
كما ان فى قولهم له على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو
بحت فيؤخذ باول الكلام ويترك اخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعل ذكر القيد على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة
الجوع لو اراد الاطعام من غيرى وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا داعى الى التفسير على مطلبهم ثم انه
نقول لما كان موضوع المسئلة فى الاقوال المذكورة فى المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه فلك
لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة فى الباقى وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة
وهؤلاء ايضا مختلفون فى التعبير فلا بد ان يقال فى تحرير محل النزاع ان لفظ العام فى هذا التركيب هل استعمل فى معنى مجازى ام لا

[Margin: وقوله فى ابليس فى العكس فى رواية ابليس ... فيعز تك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين]

[Margin: الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقى اكثر واما لو قيل جاء الاصناف صح]

فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها
والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع
وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي وهكذا في معناه من التفصيلين اللذين بعده فلا يكون العام
نفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظ اتصل او انفصل
وقيل غير ذلك والذي يلي انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم
الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة
فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول
او خص بعضهم ولذلك تقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم
بني تميم الى الليل وان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم
بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم والجواب ان ذلك كله تكلفات باردة وبعد تسليم حمل الهيئة التركيبية على
وضعه مع استلزامه للتجوز في بعض المفردات ايضا لا يلزم من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولان الهيئة المعتبرة مغايرة
للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى ولا معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا شاكي السلاح الى امر واحد لا يقتضي
اتحادهما وكذلك تاديته التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فحوابه يظهر
مما مر في قولك اشتريت الجارية الا نصفها واما قولهم لا تكرم بني تميم الى الليل الى اخره فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها
الى بني تميم بل الى هذا الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك ان دخلوا لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب للتخصيص
الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا او غاية تفيد الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان ومما يقال ايضا ان هذا انما
يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي واما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرء بعد التخصيص بعلاقة الاسناد وقع
الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما ذكرناه في المقدمة الثالثة
سيما في المخصص المنفصل كما نقلنا من بيان القول فيه عن بعضهم وما حققناه ثم يظهر ان التسليم لا يمكن ان يقال ايضا ان
هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون
واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي بحجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ
كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى
الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه اذا اريد من تناوله حقيقة تناوله في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة
المصطلحة المبحوث عنها وان اريد تناوله بعنوان الحقيقة المصطلحة فنمنع ذلك الا قبل التخصيص انما المتصف بالحقيقة
هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا الباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه الا من جهة
ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية يستتبع المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة
العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس جزء العام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع

الموضوع له

بل الموضوع له كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه
لا ينافي كونه حقيقة في المنفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكل التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث
استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة وكما ذكرنا يظهر
ان لا معنى للتمسك بالاستصحاب ان لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل انما كان تابعا للمدلول
الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني المنع من السبق
بلا قرينة وبدونها يتبادر العموم وسبق الغير علامة المجاز ومما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج
غيره فيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو
سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال انه حقيقة ان بقي
غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد ولا يجب في كون معناه ذلك بل معناه ما انه الجميع وقد
صار الآن لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام وكما ان كون الفعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم
الامر معتبرا فيه انما كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع
لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لما مر انه ليس المراد حمل لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام
حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون
مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته البعض بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه
وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع ضمام المخصص فلا نسلم
نفي افادته ذلك كما هو المدار في المجاز واما المخصص فهو دليل على اخراج البعض الآخر ايضا وايضا مرجع الكلام والى اختيار مذهب
القاضي وقد عرفت انه نص عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه
ليس حقيقة ولا مجازا ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما يستقل موجبا
للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو المسلمون للجماعة والمسلم للجنس والعهد والالف
الاخيرين مجازا وانه لا يتم فيه اللوازم باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات
يتقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير موضوع له اولا وهي بدونه المنقول عنه معه المنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم
ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظ مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب
القيد فهو ممنوع فكيف يدعي الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو انما يثبت
حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة
الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية
والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية وينقسم الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات
حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون
بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج

فلانيا في كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراده حقيقة كون
لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين الهيئة على
مدلولها وان جعلنا هما كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال لمجموع هذا المعنى توجه التوجه ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون
المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف
المقيس فان يدل كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بينا سابقا لا
يلايم ظاهر الاستدلال من ملاحظة لعله المستنبطة في نهاية الحاصل ان المثالات المذكورة التي هي موضوعة
بوضع حقيقي نوعي لمعان تركيبية معهودة في كونها حقيقة في معانيها المركبة حقيقة على المفرد المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي
للمعاني المحللة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انها ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة
في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات باقي الاجزاء في كونها حقيقة على كل منهما حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة
نثبت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا منافاة بين المقيس والمقيس عليه فلا جامع بينهما على
ما هو ظاهر الاستدلال ومن هنا يظهر جواب من ادلة الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذا الفرق واضح
بين المقيس والمقيس عليه وتلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في
المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه وقال الكلام بقي الكلام
في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه وجعلت الخصم نفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابها منع الفرق بينهما ووجه ما تقدم
في المقدمة وقدمنا بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد به الافهام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما
عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر من الجهة القائل وحجة التفصيل الثالث
هو الحجة السابقة وهو استثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذا التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها
غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان ما والذي ادى اليه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز لانها اللفظ ان تناول
لبقية المسميات انه حقيقة فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول ولما اختصاصها وقصوره عما عداها مجاز في التجوز وضعفه ظاهر ثم انه
العام المخصص محل الحجية اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وقتل المشركين
المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص مبين فالمعروف من
مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم
من خص الحجية بما كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما كان العام منبئا عن الباقي قبل
التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينبئ الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوق تمام الحرز ومنهم من
خص الحجية بما كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لنا ظهور
في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى يتصف بعيب اخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال
له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غيره ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص
بمعنى انه كان يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد فخرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما
ذكره بعضهم بان كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد

ولا معنا للقياس هنا في اثبات الوضع فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه ايضا

الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور فان اراد استصحاب حكم التناول الظاهر فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة
عليهم السلام بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار ويمكن ان يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام المخصص للباقي موقوفة
على افادته للخروج فلو كانت افادته للخروج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دوري معية التلازم
والبينين المتضايفين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال
ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول
منع الاجمال لعدم مرجح المرتبة الى العام مرجح وهذا مما لا الفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة
علامة تعين المجاز ولذلك لو قيل رأيت اسدا يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا الابخر ولا يسلف العام المخصص بها مع ملاحظة
عدم ذكر مخصص اخر معه فيصير ظاهرا في الباقي لكونه اقرب الى الاصل المدلول وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم
ايضا يصرفه عن الاجمال الا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا او وقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة التاسيس عن
الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وتوهم حمل كلامهم على هذا الظاهر من دليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره
القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى لما ضعفه بما مر لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا يلائم
غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا وما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان
مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ولا
ينهض فيما هو على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يتم هذا مع الكلام في القانون السابق في ان الكلام تمم يقتضي حجيته
في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هنا يقتضي الحكم بالحجية وتدبير حجة
هذا الاشكال البحث بحمله على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه مدلول
العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي لحيث يقال في الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه
بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي كما لا يقول احد ان السبعة اسم لهذا العدد فلا دونه كالمثلث لا ينبغي ان يجري
ذلك في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا
الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقايق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستلزامه التناول للباقي وعدم منافاة
عدم تناوله لغيره لتناوله الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري
على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه
حينئذ فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لتناوله ابعاض العام كما هو مناط الترجيح في الاستدلال بل لانه عام فالظاهر
ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما ان الخلاف في القانون السابق في قول المفصل بالمتصل والمنفصل
ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص المنفصل مجاز دون المتصل ولكن لعل التفصيل الاخر في المسئلة ايضا على هذا ناظر
الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما انبأ عن الباقي قبل التخصيص اقوى من غير المنبئ وكذلك
ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه فتأمل

ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات بمعنى جميع افراد الباقي
وان ايد مشكوك فيه فصار حاصل المراد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا
مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه ما مر الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكر يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين
ايضا واقول لا انصاف ان ما ذكر في الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام
تكلم مرة تخصيص تمام الباقي مرة اخرى كرة بعد اخرى بل وكرات متعددة ولم نطلع الا على تخصيص الاول ولعل احتمال التخصيصات حاصل عند
السامع وكان ذلك القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي تمام ما لم يخرج
بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر فالعام يحتمل الحقايق متعددة فاذا قام القرينة على عدم ارادة الجميع فيتأدى
احتمال سائر الحقايق وتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير نظير اطلاق العام المنطقي
على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الحصر وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول
بالمجازية حرفا بحرف ومما ذكرنا تقدر بعد التأمل على اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم
للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال ليجيء الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة
كلها معنى حقيقي لمجموع المركب على قول هذا القائل وكذلك الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان تغيير المحصور ايضا مراتب متعددة
كلها معنى حقيقة للعام على قول هذا القائل نعم يخدش في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص
مرات متعددة منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التأمل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم
ان الكلام في الحجية وعدم الحجية راجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص
لم يحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما يحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فانا نحصل الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة
ويجري فيه الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايضا الحقيقة والمجاز لا يتلازمان الظهور والحجية
في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرأهما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات بل
وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب النجار
يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر كما بيناه في مباحث الاوامر وتحقيقا لان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم
الحجية فلا منافاة وهو ايضا باطل ومما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الكلام الاصل بتعدد المجازات
واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي
ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي عثرنا الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق على هذا قيل والحق
ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي فيما ظهوره فيه لازم والقايل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقايل بكونه مجازا على
خلافه اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وفرع عليه التفصيل فتأمل في تقريبه يظهر ما فيه والتأمل فيما قدمناه اذ لو بنينا على
التحقيق واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحد وتعين القرينة على كل منهما فيما احتاج
اليه على فرض الاشتراك وتعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة
ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه ولو اغمضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت

الكلام في هذا القانون على القولين فتأمل ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول
ولكان تكراره لغوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقائق
وح يصير العام في تمام الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل
قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم الذم واستصحاب
التناول وغيرها كما بينا ما بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان هيهنا امرا لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر كلام
المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي الى المخاطب كما لو قال اكل البيضات الا ثلثة منها ونحو ذلك
وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يشر المستدل ثم في الا
ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات الا اخطار ال
التعينات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من جوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم
لا الى واحد يكون وكذا اقل الجمع عند القائل به مثلا قوله تعالى فلا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او
مسفوحا او لحم خنزير فان تعلق الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة مخصوصا وكذلك تمام حرم عليكم الميتة والدم فاذا ورد التصريح بتحريم
لحم الاسد ومخلب الكلب يجب الاخراج ايضا وهكذا وكان الحرمة تتعلق بالمحرم بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقي بتعيينه فلا بد
ان يكون الباقي معينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة
ايضا كما نبهنا عليه وسيجيء في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر ان ضعف ما قد يعارض به القائل بالمجاز المرجح بحجية
في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد واقل الجمع وكذلك ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الى ارادة جمع
يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكني لم اقف كلماتهم مبنيا على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون
غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بان تيقن الاقل انما يفيد الحجية لا التعيين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد الى
المفصل في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية انما يثبت في العام مع القرينة المذكورة

تنبيه قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا خفاء ان المخرج في الاستثناء والغاية
هو المذكور وبعد اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفي اكرم العلماء الا ان يفسقوا
هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين
من الرجال وفي اكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة فيها من بيان
الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار والمزيف **قانون** الحق وفاقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع
عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل
النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة تنكشف بها عنه غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين ما لنا وحال الصحابة الذين
والائمة عليهم السلام ومن ادرك زمانهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين

ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة اخذين مالا يعلمونه من كلامهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوص في بعض المراد ويسألون عنهم وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه خلاف الباقي في الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا غنا بين مين الرسول لمكان المعصوم معهم لا بد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخرونها من حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق الذي سمعوه بدون التخصيص وربما كان الوقت يقتضي التعميم لرواية التخصيص فربما يتفق الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار للحاضرين في زمانهم وعملهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فان اركان اسباب الاختلال والاشتباه مع قلتها الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسألون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج الى موافقة الكتاب والسنة والمخالفة للعامة والشهرة او غير ذلك ثم التخيير والاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا واخبار منقولة متخالفة عنه والحجر الاعظم لنا في هذا الزمان في الرجوع الى الكتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا بحال النفر عن امام سمعا او واسطة الى هذا او الى امام مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال والتعارض واختلاف الا بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة فادرجوا فيها ما ليس منهم فمحو في الاخبار التي وصلت الينا وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه من جهة جواز العمل بالخبر الظني وعدمه وكذلك في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الخصوص من تزكية عدل وعدلين ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وعدم حصول القطع فيها الموجب للتفات والحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية وفي الاشكال من جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الا بالضرورة من الدين لا يمكن تحصيل الفهم معرفته من وجه مرضي بحسب الشرع وسبيل العلم بهم مسدود غالبا وليس لنا سبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب لا يستفاد منه الا قليل من الاحكام مع اختلال والاشكال في كيفية الدلالة واكثرها اواجمع اليقيني او الخصوص وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا يفيد الا الظن متخالفة ومعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين ساير الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء منها من بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح والمساوي والقول بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار فالاخذ عليك بكل ما رايناه او من تحدثنا ظاهرا واستصحابا مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مخالف من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا واسلوب هو الملجأ بها و بالجملة الذي يجزم به ويمكن ان نصدقه بعد تتبع العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بحيث انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن من

بعقبه

بعقبه من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر فان لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذلك ساير الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد يستقيم له فتوى فان

قلنا

عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده عما فيه مقصود وهكذا في فرع قلت
اجراء الاصل صح

فان قلنا انك قايل بان الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة مثلا فاذا راينا حديثا صحيحا العمل عليه لان الاصل مع وجوب العلم بوجوب المعارض ما غايته لا معنى له فان قلنا العلم بوجوب المعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث بل انه مما يصير من باب الشبهة المحصورة ايضا للحديث الذي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العلم بالحرام لا يتم الكلام مثلا ان فتح باب الرخصة في ذلك لاحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فاين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المتعارض وجزم بوجوده معارض لمن اهل طريقة الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول الامر والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يوافق العمل بما هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين العلم بوجود الخبر المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رايناه او لا اصل هو من هذا الباب لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق علينا وورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتها بعينها ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون الحديث الذي رايناه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصر في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسياتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم علينا اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اتم من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فقوي احتمال وجود المعارض هنا وصار مظنونا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن ساير الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال الارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطأ بالعمل على الظاهر قايم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة اقتضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد في حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود ما يدل على ان المراد الامر في الحديث الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتمال له بمعنى انه يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانه لا يتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل ومظنون وان آل ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوه بالبحث دون ساير الادلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العلم

۲ المخصص في التمسك في العام لوجب طلب المجاز

فافا

من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقايق

لعدم تحققه فيما نحن بصدده فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على جواز الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق

موجود بوجه اخر وهو ان التجوز والحقايق في الظهور الاترى انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في

معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الحقايق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف

فالغلبة من جهة الشهرة واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقايق فان الغلبة ليس

فيها الى هذا الحد بل الاكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجاز فهو اغراق ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه

لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار ما معه من جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل

جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار انه علم ما ولعل كلهم بعلاقة انه مشابه لهم ويحتمل ان يراد منه امراؤهم وحكامهم ونوابهم بعلاقة

المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل يحمل على حقيقته من هذه الجهة الا احتمال التخصيص بارادة بعضهم دون البعض كانه غفل

من غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز

من حيث انه مجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيتين وافتراقهما فتامل فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل

على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة وهو انا نضرورة بقاء

التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لامكان

الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء العبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني

فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وان كان بسيطا او كان ايضا هو نفس المركب فاستفراغ الوسع في

انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين

بالاجماع والايات والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا في

تحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل بالاكثر العموم ما سد التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في

البعض دون البعض وان العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن

في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما

لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه القول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط

بعدم امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يعم به البلوى ويحتاج اليه عموما فالعادة يقتضي باطلاع الباحثين على

تنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان المخصص لذكروه

وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط

العمل بالظن بعدم امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم

المخصص

انما هو فيما لم يمكن فيه تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن صح

البلحثين

المختص

المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل العلم كان في مقام الخطاب قرينة

افهمت ارادة البعض عنها او ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله الواقعي

وهكذا الكلام في ساير الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول

القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله الواقعي خروج عن القول لامكان سائر جهات الخلل في المتن والسند وساير كيفيات

الدلالة ثم ان لا سبيل الى التمكن عنه ودعوى اشتراط تحصيل القطع ببعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح

بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يقتضي الاكتفاء بمطلق الظهور في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع

قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالته نعم

الظهور في نفسه مع قطع النظر عن احتمال المعارض له ظهور في مدلوله وهو لا يكفي لنا نعم انما هو يكفي لاصحاب الائمة والحاضرين مجالس

الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير

دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتأخرين خبط خبطا عظيما وتبعه

بعض فاضل من تأخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك

بوجوه الاول ان احدا من المتنازعين والمباحثين في المسائل من اصحاب الائمة عليهم السلام والتابعين لم يطلب في المسألة التوقف من صاحبه

حتى يتفحص عن المعارض والمخصص بل يسكت ويتلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض

في رد بعضهم على ذلك ايضا وقال ايضا الاصول الاربعمائة لم يكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة عليهم السلام بل كان عند بعضهم

واحد وعند الاخر اثنان او الثلثة وهكذا والائمة عليهم السلام كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يتم البحث

عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان ذلك واجبا لامرهم الائمة عليهم السلام بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول ان تسليم

هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت والظاهر بين زماننا وزمان الائمة عليهم السلام وهذا الكلام يجري في خطاباتهم عليهم السلام الى اصحابهم

الحاضرين فيسئل الاصحاب عنهم عليهم السلام عن المخصص وقررهم على معتقدهم من العموم ونزيده توضيحا ونقول ان الاستدلال

بالعموم غالبا انما هو في جميع الافراد وكذلك خطاب الائمة عليهم السلام بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب طايفة

من افراد العام المطابق لخطاب الامام عليه السلام وكان ذلك موضع حاجتهم وبين الخصوص في موضع اخر وكذلك المتنازعين

والمباحثين كان نزاعهم في طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فبالاستدلال لاصلاحهم بذلك كان يكتفي ذلك لانه ما

تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه فمرادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث

عن المخصص العمل به في جميع الافراد وبه يندفع الاشكال الطاري عن جهة شيوع التخصيص وغلبته بالتفحص عن المخصص في الجملة فان المرجوح

مخصصا فلا دليل على جواز التخطي بعين ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدمه والحصر

وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلوبية وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل حتى يتحقق لك ان دعوى

مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على نفيه مثل رواية سليم بن قيس الهلالي في الكافي عن امير المؤمنين

حيث اجاب عن اختلاف في اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وفي اخرها فان امر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم

ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله اية من القرآن

يطلب

بالنسبة الى صح

الآثار ايضا واملائها على فكتبها بخطه وعلمنى تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفى
معناها غيرها وظاهر ما لظهور لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان فى الآيات والاخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها
وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف يقال انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص ولما دينه الائمة مثل احاديث الرسول وقد قال الصادق
فى رواية داود بن فرقد انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان
يصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل على المطلب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المتخالفة على الكتاب ولان
ان ما وافق الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك فى فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيلزم
ذلك لزوم معرفة عام الخبر من خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما اراده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما
تقدم ان الاحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثرها كان عند كل واحد من اصحاب الائمة من تلك الاصول بلا شك
وريب مع ان الفروع المتكثرة فى كتب الفقهاء الخالية عن النص اكثرها وما يخالف النص بحسب الظاهر شىء وما لم يذكروه فى الكتب
الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعافا مضاعفة مما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص
فيلزم انهم عليهم السلام والعياذ بالله قصروا فى ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص فى الحجج بما ظهر انهم اكتفوا فى جميع ذلك بالاصول
الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن فى الاحكام الشرعية
اذ غاية ما فى الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الواحد
للاصل او الاصلين من اصحاب الائمة كان عالما بالاصول الاصلية التى هى امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين
بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك
وبينوا لهم فى جنب ما لم يبينوا كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة فى الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة فى الاصل
والاصلين كانت بالية لم يصل ايديهم التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم عليهم من تلك العمومات الاستدلال على الباقى بعد
التخصيص كما اشرنا او ان الخاص بين له من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بينا واحتمال وجود مخصص اخر غير ما فهموه
لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفى اصالة العدم ولم يظهر من حال اصحاب الاصل والاصلين انهم لم يطلعوا على خاص او معارض
فى ساير الاصول وعلى فرض التسليم فانه كان متمكنا من الرجوع اليهم ولم يفعل وعلى فرض عدمه فان الامام مطلع عليه وقرره وكل ذلك
رجاوى لا ينتج علينا لحال زماننا فان وجود المعارض فى جملة الاخبار مما لا يشك فيه ولا يعتريك فكيف يقاس زماننا بزمن اصحاب الائمة
ولعمرى ان امثال هذه الكلمات من تتبع الاخبار وفهم طريقة الفقهاء والفقهاء مما يقضى منه العجب وما ذكرنا انما هو مع عدم امر الامام
بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاصل الفحص عن المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك
بلا ما لو اشكل عليه الامر فى العام يرجع الى الامام والثانى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب الاستدلال انه نفى بالمفهوم ان
التثبت فى خبر الفاسق الذى نفهم منه مراده بعنوان القطع والظن فى انه هل هو صادق او كاذب والتفحص والتجسس عن المراد
من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا له ليس تثبتا فى انه هل هو صادق فيه او كاذب فالحاصل ان الخبر العدل
لا تامل فى قبوله من حيث احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو فى فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد بغير

العدل

العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضى عدم التثبت فى خبر العدل مطلقا لا فى نفى الكذب فقط لانا نقول انا نمنع الاطلاق
بالنسبة الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية للتقييد وانكاره مكابرة مع انه يرد عليه المستدل النقض بمجمل
خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة
وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون اللفظ حقيقة فى العموم قلنا حصول الاجمال من جهة تساوى احتمال
ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافى القول بكونه حقيقة فى العموم كما فى المجاز المشهور عند من يساوى عنده احتمال
الحقيقة والتبادر الحاصل فى المجاز المشهور للمعنى الحقيقى كان بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو بعد
قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرق اخر هو ان العام بعد ثبوت التخصيص فى الجملة يكون ظاهرا فى الباقى كما مر
بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا اطلاق الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرناها من الادلة على المختار يقيدها
والا فلا ريب انه لا يمكن العمل به مطلقا فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث انه يعارض خبر العدل الاخر فضلا عما كان
من جهة فهم المراد الثالث ان اية النفر وجب الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص ونظيره
وظهر الجواب عنه ايضا مما قدم ثم ان مناط القول المختار انه يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقى للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة
الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن الزايد بل نقول ان اصالة الحقيقة انما تفيد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن
شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لقابلة مختارنا بانا نكتفى بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال ان الظن
الحاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجواب المنع ثم ان مطلق الظن كاف ولا يشكل الامر لتفاوت الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم
ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انه غير ميسر غالبا وما امكن تحصيله فيه فيجرى فيه الكلام الذى ذكرناه فى تحصيل العلم
ثم ان الظاهر انه يكفى فى تحصيل الظن تتبع كل باب يتوقعه فى كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود ما له مدخلية فى احكام المسئلة
فيه من ساير الابواب وان كان فى كتاب اخر مثل ان ملاحظة ابواب لباس المصلى فى كتاب الصلوة له مدخلية فى احكام الاستنجاء والحيض ونحو ذلك
وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل الكافى والتهذيب والاستبصار وازيد من ذلك اعانة كتاب
الوافى للفاضل الكاشى وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملى عظم الله اجورهم ولا بد فى الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب
الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع بمحال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا
سيما ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمختلف والمسالك والمدارك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى اخرها
فى كل مسئلة وكذلك الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد **المقصد الثالث فيما يتعلق بالتخصيص قانون**
انا نعقب المخصص عموما متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو وغيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف فى ان الاخيرة مخصصة
جزما وانما الخلاف فى غيرها وفرضوا الكلام فى الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة
ظاهر فى رجوعه الى الجميع وفسره العضدى بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر فى العود الى الاخيرة والسيد رضى الله عنه الى انه مشترك
بينهما فيتوقف الظهور الى القرينة والعلامة الى الوقف فلا يدرى انه حقيقة فى ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابى حنيفة فى الحكم وان

لزوم الفحص من حمل الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا و لا يحكم العقل صح

يصدق على كل من خبرى العدلين المتعارضين ولا ريب انه صحيح

خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه صحيح

الطهارة وعسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم لمدخلية احكامه صح

عند عدم العلم والبحث عن الخصص تثبت وان لم تثبت فيه ان الظاهر من الاية لزوم التثبت صح

مخالفا في الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن سواء
لعدم ظهور تناوله او ابو حنيفة لظهور عدم تناوله هكذا قرره العضد وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة
في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعي ايضا موافق له في ذلك ولان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهره في التجدد
في تمام الحكم مع قول الحنيفة ايضا في التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة
وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص ثم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة بحمله على العموم والعمل على ظاهر
اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وماخذه اما
تصادم الادلة والاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم
الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية
حقيقة عند السيد محتملا لها عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين
للقول الثاني في تمام الحكم وقال يجب ان لا يعمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه دلالة معتبرة
لم يتحقق في الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء
ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين عملوا ونقلوا في المسئلة الى اخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك لصاحب القولين ولا يظهر من كلامهم
في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا اداله او فوق مرادهم مجرد نسبة المخصص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم
من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى ما قاله ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما
سيجيء والقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة
في الرجوع الى الجميع بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر قد دخل بين ان اللفظ هل هو العموم ام المخصص فاحتمال ارادة المعنى الاول من الهيئة
والعموم الغير المخصص احتمال ان العموم لم يبق على حاله في واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة ارادة المعنى الثاني والشك في ان المراد
من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيجري فيه اصالة عدم التخصيص واين هذا من قبل
العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة دالة على معنى لم يوجد له معارض فكون العام مخصصا او غير
مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لانه لا امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص
ونحوهما وظني ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب ولينبه اختار موضع مقابلته ما اخر فيه بحث البحث عن المخصص مقابله بجواز العمل
بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص
الكل او اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتضح عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يعول عليه
اصل الحقيقة والاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لابد من الحمل عليه ولم يبق العموم على شبههما الاصلية حتى يعرض عن حال
المعارضات الخارجية باصالة العدم وبهذا قولنا خامسا اختار صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي وملخصه ان الاستثناء
موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اخراج فرد من افراده الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية

هذا القول بل صريح انه لم يعتبر الهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كان ارادة
الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه واحدا او بعد ما متعددة ويتعين كل فرد من افراد الاخراج محتاج الى
القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم افرده محمد لتحقيق الاشارة مقدمة اسامى ابن ابي امام توضيح مني في اصطلاحهم
في الاصطلاح وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد او لدا عمرو او الفاظا مخصوصة
متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل او اجمالا كوضعها اشخاصا من الحملة مثل محمد واحمد ومحمود وحامد فيكون الوضع خاصا
لخصوص التصور المعتبر فيها على تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما له افراد جزئيات اضافية او حقيقية فاما ان يعين
لفظا معينا او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما للعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا
عاما مثال الاول كالحيوان ومثال الثاني كالانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل الذي قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي
هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وان
يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لا لانها معلومة اجمالا اذ توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فانها قد وضعت من والى وعلى
مثلا بالوضع في وضعها معنى عام بنيت بها الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف بجزئياته المعاني مثل لفظ هذا وهو
لكل مفرد مذكر ومثال الثاني ذي وتي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئي للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها
حرفي نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول ولعل هذين القسمين وضعا عام والموضوع له خاص بما قيل من وضع المشتقات
من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور
على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اي كل ما كان على زنة فاعل من اي مادة بنيت انما هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة
اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدا ذلك الواحد يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل موضوع لمن
قام به القتل وعالم موضوع لمن قام به العلم وعلى هذا فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من
الذوات القائمة بها المبادي ووضع بازاء كل واحد منها ما بني من ذلك المبدا على هيئة فاعل فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدا ما بنيت هي منه
قولنا كلما كان على زنة فاعل الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة وثانيها ان يقال صيغة فاعل موضوعة لمن قام به المبدأ يعني
هذا الجنس من اللفظ وهو ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام الاصولي وفي
الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه لان معنى من
المذكور انه ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام بالمبدأ بل معناه من قام به الضرب او القتل او العلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة فهو نفس الكلي
واما خصوصية قيام الضرب او القتل ونحوها فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة واللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي
لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني في مدلول المادة وثالثها ان يقال ان لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم
وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة خصوصية اللفظ بخلاف السابق

العقل

وهذا من باب وضع المعنى ... ان
تدل ... الالفاظ الموضوعة اجمالا
في ضمن الهيئة الخاصة

ا العموم لم يبق على حاله
في واحد منهما ومقتضى كونه
حقيقة في الرجوع الى الاخيرة

فان لم يعتبر في الخصوص بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وتحقيق الوضع النوعي يحتاج الى بيان الفائدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي
بعيدا اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور
المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد لان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية
وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به المبدأ ووضع بازاء الجزئيات الاضافية يعني من قام به الضرب او القتل مثلا
الفاظا متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه متعلقا بوضع الهيئة لما كان على زنة فاعل لمن
قام به المبدأ فانما وضع لفظا كليا منطبقا على المعنى الكلي منطبقا وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام
به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا للمعنى الجزئي بل لفظ ضارب من حيث تحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث
انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك التجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي
على الفرد مثل زيد للانسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي لان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستلزام
بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فانما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي
بعنوان العموم الاصولي لكل واحد ممن قام به موضوعات الالفاظ على تلك المعاني فيها ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني
بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم وضع الجزئيات الاضافية وايضا فلا احتياج الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات وما ذكروه من ملاحظة
المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جمع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او
الفاظ متعددة مترادفة مثل الذي وذو حتى يكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ
ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فان الالفاظ هنا موزعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء
الاشارة ثم انه ره بعد تمهيد المقدمتين فيما هو علي ان وضع اداة الاستثناء من قبيل وضع الحرف عام والموضوع له خصوصيات الاخراجات والمفروض
ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما
كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون ايضا مثل الموصولات وبان يكون مشتركا بين معنيين
يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس
وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بين هذين المعنيين الا انه لا بد من الصلاحية لتحصيل ما ذكره من الاختلاف الاقسام
والاحوال فغير بعيد الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الحكم كما تقول
اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا والا هذا ثم لا يتم ذلك لاختلاف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النحو الذي ذكره
يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص
بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالتخصيص الا والا احتمال ارادة المعنى المحتمل
وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى الجميع يخرج
عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يصلح المبحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير من باب الموضوع له العام

وان فرض

وان فرضنا المثال اكرم بني تميم واضف بني اسد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود مسمى زيد واحد في كل من القبائل ومسمى بزيدين
في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن المبحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل لان
الظاهر ان المراد والصلاحية للمخصص بالفعل الكل واحد لا صلاحيته لفظه لارادة معنيين بان يراد احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الغير والاخر للجميع
بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فالاولى في المثال ان يقال اللفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح
لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط عنه لا ما هو المذكور في استدلال القوم في تحرير محل النزاع من صلاحيته فهو المخصص
لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والجاعل له فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك وقال
وقد اتضح بذلك بطلان القول بالاشتراك ايضا لانه لا تعدد في وضع المفرد غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا
متعددا لكل من الامرين وقيد ان القائل بالاشتراك يقول لمّا ان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انا لا نعلم انه اريد بذلك
الاستثناء الذي يصلح لكل منها كون الاخراج من الاخيرة او الاخراج عن الكل الا بقول انا لا نعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل
او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيدة وبالجملة انه ره وان اتعب نفسه في التنقيب والتدقيق واسس اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه
بعض الاختلاط ولم يتيسر له الى الاتفاق في الارتباط والمتهم هو فكري القاصر والله ولي السر والمحقق عندي انه لا اشكال في الاختلاف
في انه يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص من متعدد خاص بل الظاهر انما وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفي وان كان
بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي وفي الاسماء ايضا وان كان لها
وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي فالمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصيات الاخراج جزئيا حقيقيا
لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات
خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لا يشترط ان يوضع حينئذ للهيئة التركيبية
الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا يعلم انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل يعلم ان
رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه معه في غيرها بيان ما ذكرنا يتوقف على بيان امور الاول ان وضع الحقائق
والمجازات نوعي كما حققناه وبيناه في مسألة استعمال اللفظ المشترك في معنيين ومن الثاني ما لم يفهم الواضع الادوات الا وضع
المستثنى لا بد ان يكون واحدا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى الثالث ان محل النزاع هو الجمل التي يكون
كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا لما يفهم من تفسير قوله لنا نعلم ان ارادة كل واحد من الجميع ويؤيده المثال
الذي ذكره السيد المرتضى بقوله اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما مع ان المقصود واحد غير معلوم
ويخير المخاطب في الخيار لانه يرجع اليه اذا قيل اخرجني واحدا لا غير عن القرينة فلا يبعد ان الكلام والتجاه في هذا المثال الا ارادة واحد
من الاصدقاء او واحد من الغلمان فيتبادر الارادة في الاخراج بالنسبة الى كل واحد منهما في الواحد فمن يقول انه يرجع الى الجميع يقول
ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم وان قال يخرج المجموع بكل واحد لكفى اخراج واحد من المجموع

الثالث ان جعل قول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لا افعل هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل ولا
يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع انما
هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر دائر بين مجازات ثلثة التحقيق
هذا فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدا فكما لا يجوز استعمال
اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنى الحقيقي والمجازي كما بيناه كذلك لا يمكن ارادة الارجاع الى الكثير
من جملة فلا بد من معنى مفرد ينتزع من الجمل السابقة مثل هذه الافعال وهذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا
بدليل ولما كان الاقرب مرجعا للاخيرة ورجوعها اليه من جهة انه فرد من افراده الاستثناء لا من حيث انه خصوص الاخيرة ولا يحكم المجاز
في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في
الرجوع الى الجميع وهو حقيقة ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه سابقا في المباحث السابقة ولكنه
ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والا فلا ريب ان ارجاعه لا حقيقة ولا مجاز وحاصل الفرق
بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول ان تصور الواضع معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء
لكل واحد من خصوصيات افراده فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد على البدل
وعن المتعدد الا والاخراج الواحد عن متعدد وواحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط فكل الخصوصيات الموضوع لها باعتبار شمولها لخصوصيات
جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في احد المذكورات كان حقيقة وان احتاج الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور
معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس معنى العام المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا
بالنوع او متعددات ماولة بالواحد كهذه الافعال او هذه الجماعات وكذلك الخصوصيات الموضوع بازائها خصوصيات هذا الكلي
ويدل على ما اخترنا تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتباينة فيكون في المتبادر له مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل
الا رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة احاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكونه
وضعه وحدانيا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قول العرب الا في التواصل الا واحد الاخراج واحد من العام
او من الاصدق والمخصص الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع والا لكان رجوعها الى الاولى فقط ايضا جائزا
بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا يدل عليه دليل المنع كون العموم المتصور المذكور
المنقسم قد عول الوضع لافراد ذلك العموم الكذائي ولو كان الكلام لا يدل ان الوضع انما هو للافراد الخارجة عن المتعدد وهو
مطلق لا تقييد فيه فما ذكره من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع لا يستلزم جواز استعماله في كل
الافراد حقيقة لانا نقول ان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الا

[margin: ٢ وارادة على الاخير فقط بعد التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد]

[margin: ولا يريد من العلماء العموم]

[margin: فرد من الماهية بالنكرة المفردة على سبيل البدل ولو فرض]

[margin: ٢ جاز الوضع شاملا للصور صح]

الا الوضع

الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في معنى لا فرق بين الاطلاق فيما ايضا يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى
دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالمتكلان على التخفيف والتوقيع معا انه يدعي التبادر ايضا وهو
دليل الحقيقة فيما ذكرناه وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم واما بطلان سائر الاقوال فيظهر مما ذكرنا ومما سياتي يظهر
سياتي في نقل ادلتهم احتج السيد رحمه الله بوجوه ضعيفة اقواها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو نوع
بانه يحسن القول بالتوقف على القول بالاشتراك المعنوي ايضا فاذا قيل اكرم العلماء وجالس الاشراف الا زيدا يحسن ان يقول هل الرجل وثانيهما ان
الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعم ولذلك جزاؤهم ان عليهم
لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعم
ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل
على الحقيقة كما ترى في محله واجيب ايضا تفصيله بوجوه ضعيفة اقويها وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد ورد
على وجهين الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان الجمل الواحدة
من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ولو سلم فلكل ما هو في قوة شيء
حكم ذلك الشيء هو القياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين
قتلوا وسرقوا وزنوا الا الذين تابوا في قوة اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك قياسا
في المفردات والنزاع فيه ايضا الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما استثناء
غير مستقل وفيه ان كون استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط دون الاستثناء وذلك يجوز في الشرط الشرعية
والجواز في الشرط كلام الامام وبيان كونه ليس شرطا ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما تقرر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب
وكثير ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتناء بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته
في امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ابقاء الكلام عن النفوذ والمضي في ذاته الفعل كذا غدا فهو جازم في نفسه
بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله نعم هو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد
على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله مع ان كلمة ان يصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج
والزيارة في المضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولتان ان شاء الله لانه هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة وان
من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما كونه ليس استثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بل وان
الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشاء الله فغير الكلام السابق في الشرطية من ان المراد انما هو الابقاء عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد
يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم حصول المسببات مثل ان

في الرحم

ليسال عن جامع انه هل نعقد منك والفقيول لناء الله نعقدون ان شاء لم يعقد وهذا ليس من ابي المتداول في
استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يحصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ تلك مسئلة لغوية والعقاد الاجماع على
ان كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع تشطط من الكلام ثم ان يوالمراد بالاجماع في كل ورد في كلام
الشارع او يتى ان المراد لزوم كلام حمل المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والادعاء ثالثنا ان الاستثناء صالح للرجوع
الى الجميع والحكم بالاولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كالفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من بعض تناولت الجميع وفيه
ان الصلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والتشكيك وبعض موجب موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال
يحصل بالاخيرة وان لم يكن من باب اليقين فلا اخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ثم
والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع
المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا يمكن حصول الفائدة فاذا
حصل الفائدة بالافراد الشايعة والتل من الجمع فلا ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو معنى التبادر
ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح وانما المسلم انما يحصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة لكن
غلبة استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى فهمه عند الاطلاق ولم نقف على قائل بالتوقف هنا والسر في ان الظن
الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة والتوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما اذا كثر استعمال اللفظ المشترك
مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونه من معانيها الحقيقية والاستعمال في العينين لا وليس لم
يحصل من جهة مناسبة في المعنى لتاكيدها وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء
خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العامل في الجملة الواحدة لدفع المحذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي
الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بان كان المراد بمخالفة
الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد لان المخالفة في الحكم
الاول على قول من الاقوال في وجوه تقييد الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة غلط لدلالة النص
الوضع وخصوصية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تحصيل المجاز مقطوع به ولا حاجة في ذلك
التمسك برفع الهذرية لانه لو صلح مجرد سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم
بالعام ارادة العموم وارادة العموم اقرارا والاستثناء مستلزم الانكار بعضه ولا يسمع ممن صح الاستثناء به لكونه مخالفا للاستصحاب
ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد
صدور اللفظ مقتضيا للحمل ودفع محذور الهذرية لما تم فما لم ينقطع الكلام لم يجب للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان

تعلقه

ليسال عن جامع ... / مرار / بهذا الامر / تخصيص

ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوضع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ وتد شربانى تحقيق

بدفع محذور الهذرية

الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل في هذه القاعدة وان ارادة العموم سبب ابيناه من الظهور

الحقيقة لان التصريح بخلافه قبل فوت وقته منافيا لدعوى صيرورة ويمنع ذلك الى الاخرة ولا ينفع في ذلك

وان تمت والحمد لبطلان احتمال التمسك ... على الفقيه مخالفة الاستثناء للاصل ببيان ... كما اصلحه وسيتبين

تعلقه بالاخيرة متحققا الزومه على كلا التقديرين فيجزم به ونتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص
بالاخيرة في شيء قوله ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان
ظاهرها التناقض وجب اخراج الكلام عن ظاهره بما ذكر التقديرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل على الداعي على التجوز هو
مخالفة الاستثناء الحكم الاول وظاهرها ما اخرجوا سوء علة لا المخالفة لنفسها فترتيب العلة لقوله التجوز الناشي عن توهم المخالفة وحصول
المخالفة ظاهر غير بطلان العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا يمكن تفهيم الغلوت ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل
هو يعني موجب لخلاف الظاهر لان ظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فيه التكاذب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام
او احد الامرين الاخرين ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن
المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن المقدار المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد بخاص واما لو ورد استثناء يحتمل المتعدد ولم يعلم
متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بايها لكن وقوعه في كلام الحكيم لابد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل
حاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى الواحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع الهذرية
يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع
الهذرية ليس الا لتصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الوضع وكذلك تخصيص الاخيرة ايضا ليس من جهة دفع الهذرية لو فرض نعيرا ايضا
بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها وهيهنا مقاما تامل المتنبه اعتبرها المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان
عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه غلط
مخالف لضوابط المجاز فلا يحتاج لرفع القبح عن كلام الحكيم بنفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العموما والتمسك في نفيه
على كثير منه بالاصل ولا اكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية
سماع الانكار بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا للاصل بعد لنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحرير
والفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة مختصة
بالحقيقة وان اتحدتا بحسب المورد بهما في حصول الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي لمخالفة الاعتراف وما تفهم مخالفته سواء دل عليه
باصالة الحقيقة وغيرها كان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالتخصيص وقد يكون بغيره فاختلاف التقريرين معنى
وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي واما ابيانه في مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه
الا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره معترض في
دفع هذا التقرير فانه منع ظهور الارادة وان خير ما فيه الاحتمال الذي ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء
الكلام اليه لاحتمال التخصيص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجوز

فمنع المخالفة النفسية

ولما ان المراد ... من الاخير ... اول الشرع ... الاستثناء ... كلام الاول ... والاشارة

الراضع بخلاف الظهور فيه فان استعمال العموم في المقدرة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكن حقيقة ... ضار مثل صحيح

التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهو لا يسع الانكار بعد صحيح

الظهور في صحنا المحقق بناء على بطلان الكلام المشهور في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه وكذا ربما ان استفاء

لكان الظهور الارادة في هذا التقدير مع تبوّل ان التجوز خلاف الاصل الحقيقة في البقية الا ان يقال لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة
ان ذلك الذي له موضوع له معين اذا استعمل في شيء لم يظهر للسامع انه يحمله على معناه الحقيقي ما لم يجب قرينة على خلافه ومقتضى
ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة في ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب انا في ما نقول ههنا ان التركيب يتم بقول القائل
اكرم العلماء ولا ينظر في فهم التركيب بجمل متعددة بعدها ومجي استثناء عقيب الكل بعد تمام الكلام اللغوي وان لم يتم الاصطلاحي بعد والمعيار في
صحة الفهم هو التركيب وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مرتبطا بالسوابق وذلك لا يوجب على ظهور الحقيقة في معناها ولا
نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافي التصريح بخلافه بل نقول ان الظاهر ارادة الحقيقة ونحكم بها حكما
ظنيا لا قطعيا وادعاء المنافي في تتمة الكلام فيكشف عن بطلان الظن ويعدّ بالنفس تصديقا بارادة المعنى المجازي ولا يضر
فيه اصلا واما قولهم انه لم يقع الفراغ لم يتحقق الحاجز ففيه ما فصّ وهو منافي لما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة
حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال الغير ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض
فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه وكذلك القاعدة
على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر اعني اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا لاصل البراءة حتى يقال انه هو المراد والتحقيق في الجواب انه
هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل قرينة معيّنة لاحد افراده واين هذا
من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل على ما اخترناه في المسألة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع
الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة
فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد لدليل خارجي من الاجماع وان حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع
انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنع المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص
بعد السكوت والانفصال عن الطول الى ما تقدم فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء
الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر
من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد والجواب اختيار
الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيامه معنى الاستثناء
والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثني كحرف النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين
على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورأيه
مع انه معارض بما نقل عنه من تجويز نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قال ان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف
ونبطل الثاني على الحل لو كان يجوز الفراغ اشتراك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وبما يؤيد الجواب بمثل هذا لو ما مضى لعدم

امّا لانها على الكل الضمير والتخصيص لعدمها فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه انه لا احتمال ان يتوهما كالكلمة الواحدة وهو نزّ
مع احتمال ان يكون ما مضى نقلا لحلول الاخر بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه انه يكفي ان العلل الاعرابية
كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات واورد عليهم ايضا ان ما ذكر النقض بصورة التجوز
النقض فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على راي المستدل ام لم يقل احد القول ببطلان الاستعمال
فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك الا بالتزام الاضمار مع كل منها من جهة انه نقل التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز
المبحوث عنه هو استعمال اللفظ وضع لاخراج شيء من عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار
خلاف الاصل الذي يجب التجوز على القول بالمجاز ترجيحه من ان نصحح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد فلا يصح
جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل لان الاخراج على الاخيرة ليس جزء الاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة
الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا وهو مفقود وكذا العكس بتقريب ان الموضوع له
المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة مستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخيرة والاخراج عن غيرها فانه جزء الموضوع له وهو مطلق
الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل المستعمل فيه ما هو اخص منه وهو الاخراج عن كل واحد فهو ليس من باب اطلاق
المشفر على شفة الانسان لان الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرها ايضا من شفاه الحيوانات مع ملاحظة هذا النوع من
العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض ان الذي وضع له الاخراج
عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس فليس وبما ذكرنا ايضا يوهن هذا القول و
يضعفه هذا كله مع انه لو لم يتم هذا الاستدلال لا يضر ما اخترناه اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد الا حقيقة و
مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم اتفاقا فاذا قال اضرب غلماني الا ثلثة و
كان المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام في الجمل المتعاطفة
لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع
مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى مثل ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي
عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني رجع الا
الى الثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد ويبطل اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول
فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انه اذا احطت
خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على سائر المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا تعقب

وشارة العلامة في نهاية وهو قول محقق وصاحب المقام ره ثم من بعد بعض عباسيات والبنيات

العام ضمير رجع الى بعض ما يتناوله فقيل بتخصيص وقيل لا وقيل بالتوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله بردهن بل في بعولتهن للرجعيات فعلى الاول يختص يتربصن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو مقتضى خلاف الضمير للرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد الى الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الآخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يتوهم ترجيح الاول بان عدم التخصيص يستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقرر ذلك بانه تردد بين التخصيصين ولا يصلح ترجيح احدهما على الآخر وفيه ما لا يخفى لان المراد بالتجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهره وضعه وهو المطابقة للمرجع هو ما يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحقق ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمائر وضعه للجمع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان تخصيص العام يستلزم مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولما كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت هذا فالظاهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر مقدمتين الاولى ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له او المراد منه غموض وذلك لان الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن الوضع اجمالي وهذا ممتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب فعلى هذا ضمير المفرد المذكر الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة مثل هذا لكنها تحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا مدخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير لذلك المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في المفرد مقرونا بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي ووروده على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير الا انه على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا يقدر على

المذكر الغائب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ بمقتضى المقام او بلفظ مجازي

نعم المجازية

المجازية في بيان انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير ان مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا الثاني انك قد عرفت سابقا ان اشتغال الكلام مع عروض ما يخرجه عن الظهور من اللواحق بقاعدة اشتغال اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظهور حتى يثبت تعلق اللواحق سواء اخرجه عن الظهور والعام المذكور ولا ظاهر في معناه الحقيقي حتى يلتفت الى تحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الثاني لا الاول ايضا فاصالة وجود المخصص وعدمه الحقيقة يقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي وعلم التخصيص يقتضي بعدمه فهو باق حتى يتفحص وبعد التفحص والتامل في ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة والحاصل ان الذي يظهر اصل الحقيقة ويجب اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف فيه مع انا لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص ما له وجه فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللاحق في الكلام او غيره مخصصا لهذا الكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول لا تضح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه اذا ابتدئ في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير المدخولات وغير اليائسات على الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم هو الحقيقة الاولية او الظهور الحاصل في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي اذ يصح في المطلقات ايضا انه ظاهر في ذوات الاقراء مطلقا واذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع والاصل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الاجماع كاف ولا يجب ثبوت العدم ويظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا ينافي ظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبق فظاهرنا في حمله على مقتضى قاعدة المطابقة مع ان الظهور اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصريح في الاضعف سهل قانون لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بمعنى يتم يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه اما لذاته او باعتبار الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال لا اذن او بحسب العرف مثل قولك لا اكل جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهم بقيد الجواب يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص

هو ظن التخصيص

يتربصن

مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة او نحو ذلك من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على
سبيل التبع مع كون السامع من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لذلك لئلا يسوء الغرض كان يقال في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في
ذكور الخيل زكوة وليس في اناثها زكوة فان الاناث لما كانت هي محل النمو ففي اثباتها في الذكور ثبت في الاناث بطريق اولى ومن نفيها في الاناث
نفي عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب
عن الماء والميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع عن ذلك اما لو كان اللفظ عاما منه في محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن
بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله لما مر بشاة ميمونة على ما في رواية العامة ايما اهاب دبغ
فقد طهر فاختلفوا فيه فالحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل انه
مخصص للجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ لعموم الموضوع موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا سنبطله ولعمل العلماء والصحابة
والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك لا يخفى ذلك على من تتبع الاثار وكلام الاخيار واحتجوا بانه لو
كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بالافادة مقتضى السؤال والزيادة لا تنفي ذلك مع ما
فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله مع انهم بالغوا
في ضبطه وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة فمنها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد
بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبان من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل تغد
عندي لا يحنث بكل تغد بل ان حنث التغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف
دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا قانون اختلفوا في جواز تخصيص العام بعموم المفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة
والاكثر على الجواز نعم الاكثر ان انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على
العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد
اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا يقطر المفهوم الخاص
غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات وكلاهما في اوضاع الحجتين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل
والترجيح تشويش واضطراب في ذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط
والرجوع الى الاصل او التوقف على اختلاف الاراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكانه لا خلاف
بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء
الفاضل ابن جمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك
اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله
فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث

انتهى

وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يخص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة

انتهى فعلى هذا انما هذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول او ظاهر ايتين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة
الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر اذا كان بينهما تناقض على بعض اخر
او نحو ذلك مع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في نفسه تحقيقا او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فعلم
ان الجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول
المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي عمومهم اعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القران بخبر الواحد وغيره
من مقامات الجمع فانهم يعتبرون المرجحات ايضا فلا مناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام ومحصل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح وتتميم
مني وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان مع عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الظهور والركون
والاستقرار بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر وارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العام
المخصص مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا
فلا بد في ترجيح التاويل في احدهما دون الاخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط
وجوب الرجوع اليهما في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة
او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان وهو ما حصل فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل اللسان والقرينة الصارفة عن الحقيقة
والمعينة للمعنى المجازي كل ذلك ان يكون موجودة في اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع
الاخر اليه كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقين
فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما بالعام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص مع تقدير وقوع العام
والخاص المتنافي الظاهر في كلام المتكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد وقرينة على ارادة التخصيص بهما وقد اشارت من كلام الشارع ايضا بان نبي
كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك يحصل بين المتنافيين مثل انه ورد
في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب ايضا احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد
في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عملا بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الحاصل هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الامر
بهذا الجمع الاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل
الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانا مقترنين بقرينة معلومة لهم كذلك واما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار فامره واضح
مثل الاخبار الواردة في ان العاري يصلي قائما ويومي والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا فان المشهور ان الاخبار الاولة محمولة على
الامن من المطلع والثاني على العدم لهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما او هي قرينة لهذا الجمع واما مطلق الحمل كيف اتفق
كما يذهب اليه بعض من افرط في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا رأى خبرا ورد بلفظ الامر واخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الامر
فيحمل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية فيثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلولهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية

او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنة حين التكلم وبقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ

ولايعون ذلك بمجرد ذلك انه جمع بين الدليلين ولا يجوز حمل كلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه اما الحقيقة فظ واما المجاز فلان المجاز
هو المعنى الذي فهم القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها بعد ان مع انتفاء الحجة قرينة يجب فهم المخاطبين المشافهين كلا لم يحكم
بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس من الترجيح مع ان هذا
ليس عملا بالدليل بل هو ذكرناه الى معنى الدليلين لتحقق حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة
تخصيص العام وشيوعه ومع التساوي فحمل العام على الخاص لمحض الجمع بين الدليلين حتى انه لا دليل عليه كما بيناه بل لان اجتماعهما مع
تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه ولما ما يتوهم من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار الموارد فيما حصل
في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة
المقام خاليا عن القرائن والا فمع الالتفات الى المرجحات الخارجة فيعتبر ذلك في ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتها او
اليهما معا مع التساوي مع الامكان او التخيير بينهما ايضا فنقول يظهر مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه
عن حقيقته واما كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد وكان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما
التساوي فالمرجع للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات الاصل ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان الغلبة عندنا يوجب ترك
الموارد اساسا علاوة سائر المجازات فعليك الاعتماد ههنا ايضا على المرجح في امثال الطرفين وموافقته لمحاورة اهل اللسان من مراعاة شرائط
المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الاخر فيرجع مآل الكلام حينئذ الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ
وفهم المعاني فهذا ايضا جمع لان في ذلك اثبات البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل
بالدليلين مشكل بل هو الغاء احدهما واعمال الاخر فان المخالف انما هو في بعض مدلول العام ونقل الخاص ولذا سمع ان العمل بالخاص يلغي
ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض
الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات فالكل اغنى في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة
في علاج الاخبار المختلفة ويجيء تمام الكلام في اواخر الكتاب انشاء الله وبذلك المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين
الدليلين بسبب ان يكون العمل باحدهما تاركا لظاهر الاخر حقيقة او تركا لظاهرهما معا ومع ترك الظاهر لم يحصل قرينة على ارادة خلاف
الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر والا
فحيث مع ذلك فما يمكن تاويل هنالك بمعنى احتمال التنزيل عليه بالمخالف ولم يكن ظاهرا ولا يمكن في نقول الخلاف اراد القوم من قولهم
الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز ترك كلام الشارع ولو بحمله على محمل صحيح يناسبه كلما انه وان كان بعيدا ولم يجعله حكما عقليا
دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في كتابيه الخبرين الى ذلك كما ذكره في اوائل الكتاب فلا غائلة فيه الا انه لا يدل على وجوب ان الظاهر
ان لفظ اولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل المخالفين على احتمالين
بحيث لا يجب طرحهما ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى يكون في معنى مجازي لم يظهر قرينته في نفس المتعارضين ولا الخارج بل بمجرد احتمال

عقلي لرفع

في التخصيص بمعنى انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وبارادة الخاص مجازا فالاعتماد

الى ملاحظة الترجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايضا في الحقيقة ترجع الى الاثبات والاسقاط

عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤل الى الخروج عن كلام الشارع راسا وفي
العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة
اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد بالامكان ما يتم الامكان بملاحظة العرف ثم ان ما يرتبط هو القرينة
من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يرجع الى ما بطل الاعتماد عليها واعمالها الا انه يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ
على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل بالدليل الخاص وهو لا يصلح الا ثانيا وباو ترجيح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من
ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع ايضا كما تقدم يعتبر بذلك في القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره
من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف ما ظاهر كلام ابن الجمهور فمنع ما ادعاه من الاجماع لظاهر مراده عندنا اساهو
الاقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح وهو لا يصطلح مع ان الرواية صريحة في ادلة المتناقضين التي
لا يمكن الجمع بينهما او سؤال الراوي فيهما انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للمورد ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات قانون
لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر ووجهه ظاهر واختلفوا في جواز تخصيصه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل بجواز ان خص
قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه ايضا بما خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا
الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهذا يعني
التوقف بل هو مفاد التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين والمتحقق عليه انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى
ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغي بالمرة وبعد ما حققناه لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما
انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ومع ذلك فيقول انه قد عمل به فكذلك الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا فلا يوجب ترك
ظاهر العام وحقيقته بمحض كونه جمعا بين الدليلين لا يرجح القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما
اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص وبين الخاص وهو ملغى باجمعه فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى
ان يقال دليلان تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استعمالا انما يقبل المرتبة الا من كلما ما يحتمل
لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه المساوي فمتعرض واحتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته
فيلغى وبان التخصيص بيان لو جاز لجاز النسخ وهو باطل اما الملازمة فلان التخصيص في الاعيان فهو من افراد التخصيص بان العلة في التخصيص هو ترجيح
تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه
ظني الدلالة والخبر وان كان ظني الصدور لكنه قطعي الدلالة ولكل قوة من جهة فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه واستشكل بان
الخاص ايضا ليس قطعي الدلالة سيما اذا كان عاما ايضا هو بالنسبة الى ما تحته لاحتمال العام غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص

غيبت قول الامام عليه السلام والرواية وامره بالرجوع الى المرجحات ... الجمع ... بعدم امكان الجمع ... لا من الاتفاق ... لكن الامر التخصيص الجواب ... والسؤال لا تخصيص ... الجواب ... الحكم باطن ... على الجمع انتهى

فيما كان عاما ايضا ثم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو قطعية مطلقة وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق هو ان

مع ان الظنيات لتعارضها وتساويها الآن التخصيص مع انواع المجاز فالفهم العرفي تحقيقا التخصيص اما التساوي فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من

حيث الدلالة الا يجب هو الذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به والذي هو قطعي

الصدور هو لفظ العام لا الحكم المحكوم عليه بصفة العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول

ان الخطاب بالظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية الخطابة انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب الكلمات الشاهد

وما في منزلتنا مخصوص الحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد تخفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده غير ما ظهر الظاهر

محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة بالخطاب للحاضرين

ووجه تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم يكن

مقترنة بها ولم يكن وقت الحاجة ونحو ذلك وشركتنا الحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منهما او ظن فاذا لم يكن العلم بالمراد ثابت تكليف

الحاضرين كان فلا ريب في الاكتفاء بالظن لترجيحه على من العلم وقد علم ذكر نظير النقض بحصول العلم بدلول الخبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له

ظاهر فيحصل به من ذلك قوة امر في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية فقد خالف فيه الاخباريون والتمسك في

واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المتعارضة والاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر كلام المحقق يفيد بالمعارضة

بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاده على حجية ظاهر الكتاب وعامه

فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بخلافهم مشكل مع ان في كون

العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع

عن العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا

يكلف الله نفسا الا وسعها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه المحقق فلاصل

وبالجملة مع ملاحظة ما ذكرنا لم يذكر من الضعف الظاهر لكتاب لا يبقى لمجرد دعوى حصول القطعية من الكتاب بمراد الله وتقديم خبر الواحد الجامع لشرائط

العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصلح لتخصيص

عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة مشتملة او باقوى منها من تقديم العرض على مذاهب العامة والاخذ بخلافهم

ونحو ذلك فحملها على الظاهر غير معمول بها مع ان الظاهر المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايضا لكنه مخصصة

بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منه من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة فيه اذ قد عرفت

ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وآية النفر وما آتاكم الرسول

فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فرّ منه وبما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب

بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لخصوص مخبر هذه الاخبار المخالفة الخاصة

فانا

لان ما يلزم ثبوتها ثبوتها نفيها فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعفها سندا ولا بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مع صح صح

فانا اما مبحوثة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة راسا واما الجواب عن الثاني من الشقوق فلان الترديد بان المسلم من التخصيص والذي

ندعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد لا جميع افراده او ما يشملها وعن الشق الثاني فبابداء الفارق والاجماع المدعى في النسخ ولاولويته

التخصيص لغلبة وشيوعه راجح من النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه رفع

لبعض المدلول قبل العمل وبعد النسخ رفع للمدلول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث المعلول يحتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود فدفع حصول المسبب

عدم حصول علة من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في ثبوته الى علة اخرى وهو مع انه لا معول له في احكام الله وافعاله ولا يصح عليه مبني ابدا انما

موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وان تحصل لما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود

بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان ما ملك عراه مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او

التخصيص فيهما ابح وكون احدهما اصعب من نفس الامر عن الآخر مع عدم قلية البناء الآخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص

شيوع التخصيص والتخيير يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك وربما يقال في بيان عدم الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ

يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول على اطلاق التخصيص مراد يراد منه الا البعض اولا فظهر بالناسخ لا دفع

في التخصيص صلا بخلاف النسخ ما فيه دفع في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في المعام ووجود المصلحة

في ذلك ايضا قائم ان اريد بحجة الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو تحكم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا

الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخير بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والا

قطعي ولا بقيا ومع الامر ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى ان يخصص ولا بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص

بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا والدلالة المجازية

اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما

يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وخبر المتوقف فتصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا المرجح قانون اذا ورد

عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اقسام

اربعة واعلم ان المراد بالاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون

موضوعا لهذا المبحث لانه لا يلائم العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان وخاصان من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث

لا تنطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها فقد ثبت انهم يجعلون في طي هذه الادلة المذكورة بيانا للعام والخاص ويتفرعون الكلام

على تاخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بالنسبة الى الآخر باتصافه بالبيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للآخر في

في بعض الاوقات وتخصيصه لاخر ليس مما نحن فيه بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي يقتصر على بيانه[الاخر] قولهم في الصورة الاولى بني العام على
الخاص اتفاقا او على الاقوى ونحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء على كل منهما على الاخر فيلزم
تساقطهما جميعا وبطلانهما اساسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح في نفسهما كما هو المفروض اي من حيث محض العموم
والخصوص والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما على الاخر في مادة التعارض والحاصل
المتعارضين العامين المطلقين لنا مثل المتعارضين المتناقضين لا بد فيه من مرجحات خارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقارنة
ونفي رجحان احدهما على الاخر ولا اشتراك هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الامثلة الذي
لا يشهد له شيء ومنشأ اختلاط الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وان خير انما
مقامان فصل بينهما في كثير من كتب الاصولية ثم الشواهد الذي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسألة على جواز تخصيص
الكتاب بالكتاب بعدة الحامل المتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام
بيان تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم
والتخصيص بان يجب ان يكون السنة وما بمعناه ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان ضم [illegible]
لا تنافي المخصص وبان بيان تخصيص السنة ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويدفع كلام الظاهرية بمجرد اثبات مطلق التخصيص وان
كان بمعونة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على تقدم احد العامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهب علمائنا
ابعد الاجلين فيجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا
كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعه
اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك
اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقة فلا تعارض واما العامة فمبنى امرهم في ذلك ولا على ترجيح عموم
آية اولات الاحمال بسبب [illegible] اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الآية الاخرى وتمام الكلام فيما في الفروع مع ان
تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة على احد واما المحققون مثل العلامة في تهذيبه وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآية القروء
وآية اولات الاحمال وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من آية تربص ثلاثة
القروء مطلقا ومنها استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه على كتابه ويحتمل الاشارة اليه والى [illegible] لا دلالة فيهما على المطلب بوجه والحاصل
لا مرجح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم

٢ من وجه على بعض ارادة بسبب
العام الاخر لا يوجب كونه مطلق
البحث في بناء العام على الخاص
بقول مطلقا اعم من العامين

اقترانها

اقترانهما فهو يتصور في القولين والفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين من غير تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة
اعم من الحقيقة والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان المقارنة والمجهل بالتاريخ واحد في
ثبوت حكم التعارض في قدر ما يتنافيا ولا يرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلة عرفا فان
المتأخر مخصص عندهم فيهما والعام المتأخر ناسخ لنا ما تقدم من ان الفهم العرفي في رجحان التقديم الا مرجح والشيوع والغلبة واحتمال التجوز
في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يشكل بان الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامة او ما هو موافق للكتاب ونحو ذلك فهو يقتضي
تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان المبحث فيه ملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص
لا بالنظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي هو خارج عن المتنازع وما ظهر بين
العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض الخصوص يتضح لك بطلان تقسيم المبحث بحيث يشمل العام والخاص
من وجه كما ذكر سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقديم العام وتأخر زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في الاخبار المروية
عن ائمتنا فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال آخر يورده
بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار الائمة المخصصة للكتاب والاخبار النبوية لاستلزام تأخير البيان عن وقت الحاجة وا[illegible]
مدفوع بان لزوم النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول بعد حضور وقت العمل لا بمجرد تراخي رواية الامام من
حيث هي عن زمان العام فان الائمة انما كون عن النبي لا مؤسسون للشريعة فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخاص من
حيث انه ناسخ متأخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل الخلاف معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد الرسول باقية الى يوم القيمة
وان لم يمتنع عقلا ان النبي اخبر خليفته ان الحكم الفلاني باق بعدي الى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء
غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك يظهر الجواب عن لزوم اشكال تأخير البيان ايضا والحاصل ان الائمة يظهرون ما وصل اليهم عن النبي
وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراده الله تعالى في كتابه وما اراده النبي من سنته فحالهم مع الائمة كحال الفقيه مع مقلده وقد اشار الى
بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشيته الفارسية على المعالم فعلى هذا لو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه وتأخر سماع الخاص
عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة
امر غير النسخ مثل التقية وضرورة او نحو ذلك علمه الامام ولم يعلمه الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فافهم ان الزمان
ونهايته ايضا قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك فان كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاقوى كونه مخصصا لجواز تأخير البيان
عن وقت الخطاب كما سنحققه ومن لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى
المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث وهو ما تقدم الخاص فالاقوى فالاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد
والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بالكثرة والشيوع وبه يستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء
الخاص اذ ورود الخاص قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكا[illegible]

محقق العلامة وذكر مثل الجمهور الى بناء العام على الخاص
وهو ابن زهرة وغيره

بغيره بان يكتب تجوز في جانب الخاص فلابد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ومرجع هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب النصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه سابقا ولا باس بوقوع لصاحب المعالم الاستدلال بوقوع لفظ الحاشية تمام المناقشة في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فليتامل انتهى والظاهر ان مراده قد يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق ان مراده بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مثل ما يقابله اشرنا اليه واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في العينين وهو لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فليرجع الى الجواب عنه او رد صاحب المعالم على الدليل ونقول ان عموم الخاص لا ينفي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد من الخاص خلافا في العام فانه لا قطع فيه لا على دلالته على فرد خاص من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من ساير المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال الصحيح القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اكل زيدا ثم لا تقتلوا المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكرا الى آخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع عن التساوي فان التنصيص يمنع التخصيص واما اذا كان بلفظ العام ولعمال على التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما قررنا فتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يقدم عليه وجواز المتقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم وصفا من حيث الذات القسم الرابع هو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة الاربعة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا او لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص قابلا لنسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ونظائر الحال في الترجيح كما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الآخر من حيث العموم والخصوص الا ان المشكل الامر فيما اشتبه او اختلف فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يعود التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار الآحاد وجهل التاريخ فان القول بتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم العام في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيبقى التخصيص وهو

بجاب ٣

معارض

معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص ايضا فان تحققه في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل من ان الاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان ايد التعليم للقول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه المتقدم يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى انه الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل بسبب تخصيص الحاق الشيء بالاعم الاغلب واما ما لم يحتاج التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام كما نقلناه عن الشيخ والسيد فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جواب ما قررتم ان ثمرة هذا الاشكال واثره ذلك في اخبار ائمتنا غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا ولا من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من سنة النبي ومعاملاته وبيانات في الكتاب ويشترنهم هم ادبا يقولون ان هذه الاثر وامثاله ذلك فلو اخبارهم فيما يثبت بها مالها وقع في زمان الرسول واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى البيان تاخر نزوله بانه مضبوط اختلاف في ورود الشيء في الجمع محل نظر

الباب الرابع في المطلق والمقيد قانون المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس تلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهو التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه يطلق المطلق فيقابل التقييد منهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق مكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكليف والاحكام بالطبايع في ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذلك الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك مسلم ومتهم في السفر ونحو ذلك وعرف المقيد بما يدل على غير شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف آخر وهو ما اخرج من شايع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن شايع وكذا النسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على رجل دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة دون الاول وبين المطلق والمقيد الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاطلاق والتقييد مثل من جملة التخصيص والتعميم كما سيشير اليه فجميع ما مر في احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص من الفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري هاهنا ايضا ونزيد هنا المبحث بما سنذكره وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم

ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تاخره منه

الشرعي مثل اطعم يتيما واكرم يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما اطعم يتيما هاشميا اما على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد
اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في اية التيمم على اليد في اية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الحكم
وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية ثانيا والمختار وهو مختار الاكثر
سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين سواء كانا اي موجبهما اي علة الحكم متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بهما
وما الايضا كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا
مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق فيقيد المطلق بعدم
الكفر فلا يجوز عتق الكافر بل لا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين
او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول كمثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة فان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا
خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما انه من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط عدم
حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا فهنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه
بيانا لا ناسخا لنا على المقام الاول الظاهر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته وحجاز بانفهامه في العرف فانه في الحقيقة
ايضا نوع من التخصيص كما سيشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس
وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه
الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله فاعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة اه
افضل افراد الواجب التخييري والثاني بان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل كما لو كان المامور به
كليا قابلا للكثيرين فانه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما الاخير
وقد يذب عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز ظاهرا وكذا حمله على التخيير وان استعمال المطلق على المقيد ليس بمجاز فانه مجاز لم يرد بل هو جميعه
حقيقة كما صرحوا به فيما انه ان اريد بذلك التجرد بهذه الملائمة لكونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فلا وجه وان اريد
انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية
منع وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب الا اشعر المقام بتعينه عند المتكلم
في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل
العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون هذا من قبيل المجمل لا المطلق
فيكون مجازا في معناه فيكمشكان فلا يخرج عن المجازية والى هذا ينظر قولهم يكون المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيم
المجمل بما له ظ وما ليس له ظ فعلم ان ذلك خروج عن الظ والظاهر لحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره
ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا يحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة ره وسوف يتعرض عليه

بانه لايصل

يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز عن المقيد حتى يجب تحصيل البراءة اليقينية عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به
هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد والمطلق ونعلم انا مكلفين باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة
الا بالمقيد وهذا انما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فيمكن نفيه باصل
البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض الجانبين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس
ههنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزايد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفاوت بينهما
فليتامل والثالث انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب اراده بل يجوز حتى يعمل
ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو عام وانما يصح التقييد بل المعتد
المتقيد في الواقع الا ترى انه معروض للقيد كقولنا رقبة مؤمنة ولا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم
حصول المقيد بدون القيد مع انه لا يحصل لاي رقبة كانت فظهر ان مقتضى المطلق ليس ذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول
المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين الذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين
مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تصرف واخراج عن الظ وقوله بل هو اعم ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين اعني اي
فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشايعة والماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل للصدق على
المعين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه ان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون ولا
بها يحصل الاتيان باي فرد كان منه ايضا يحصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيد
والظ ان مراد القائل هو الشق الاول لعدم الترديد لانه ذكر في موضع ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي فرد كان من افراد الماهية بل ما
كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن مستعملا في التعيين بل هذا اكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد
تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب
للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء قارنه ذكر التعيين او فارقه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله ثم اصل الصلوة او في صورة الانشاء
امر كان كاعتق او نهيا لا يمكن الامتثال بذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجازا جزما نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات
مثل قوله ثم وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وهو موضع التحجب ليس من هذا القبيل ولما فرض استعمال المطلق وارادة الفرد المعين
الواقع منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد حصول القرينة فالحاصل ان استعمال المطلق
في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه اخر وهما ان الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد معه
مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة مثل ايتني برجل الا اراد فردا منه اي فرد يكون ومآل الوجه الاخر
الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه اما باقترانه بما يدل على ذلك او بما يكشف ذلك بعد حضور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول
في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله ثم وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى ان رجل النجار يسعى او جاء حزقيل مؤمن من آل فرعون يكون بيانا

المجمل لا تقييد المطلق فقد ضبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الامر فلا تغفل وقوله الا ترى انه مفروض القيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك
ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد وقوله لا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه
لا يلزم ذلك الا وضحنا بل هو عين الحق والذي لا يمكن تحقق المقيد عنه هو المفهوم الكلي الصادق المشترك بين الافراد في الجملة لكنه يقال له المطلق
انما استعمل وحده وبتلك القيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما هو في المطلق
من المعنى الكلي ثم ان ها هنا كلاما من المحقق البهائي في حواشي زبدة في مباحث المفاهيم وهو انه قال قد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم
الصفة قد قيدوا المطلق بمفهوم شرط في نحو اعتق في الظهار رقبة اعتق في الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف يقيدون
بها المطلق فهل هذا الا تناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلة مطلق كما في المثال المذكور او لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس
مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل اذ لا قائل مستقر به على ارادة ذلك واما الاول فقد اجمع اصحابنا
على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله العلامة في نهاية الاصول والقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا
لم يكن في مقابله مطلق لموافقتهم بحجيته اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس على التاكيد وقد ورد مثل هذا الاعتراض على القائلين بان
الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا لو اتانا الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول لا كلام في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاول
فلان مفهوم قوله اعتق في الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد
انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم والظاهر ان كان عتق فرد واحد فلا ريب انه مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان
كان مطلق الطبيعة فبعد وجوب عتق المؤمنة وحصول الامتثال بها بالطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون
الاتيان بها امتثالا اما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان كان يصح الاعتراض في الجملة لكنه
لا يتم ايضا اذ يكفي في نفي جواز الغير وحدة المطلق مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى الاستفادة من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في
العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قوله اكرم بني تميم اكرم بني تميم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض ينافي
وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في المطلق ولذا تريهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثم وانما خصوا الحمل بالعام والخاص
المتنافي الظاهر واما الجواب ففيه انه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع لا يثبت حجية المفهوم في موضع الخاص
بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرني الان كتاب لم لي الخطر وايضا التمسك بترجيح
التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيل انه فيما نحن فائدة
القيد في اعتبار المفهوم فيمنع المفهوم الحاصل فيما نحن فيه اذ التاسيس يحصل على ارادة الافضلية ايضا وبما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه
ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه ولنا على المقام الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه لو
انضمام العقل اليه حصول الامتثال باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في الخاص والعام ان الخاص مبين لا ناسخ الا
في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل بالمنسوخ بان الدلالة الابدان تكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق
مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا لزوم منه شيء لان تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه

وان اريد من قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو

٢ فكما ان المطلق والمقيد بعد تسليم من قال بكون المقيد ناسخا اذا تأخر عن المطلق والظاهر ان مراده بعد حضور وقت العمل منه

ايضا

ايضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا غرض
على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني ولو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب
حكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا
تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييد ذلك بعدم قصد الاستغراق ويكفي هنا
بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا ليس لهذا الفرد المنفي حتى يحصل الحكم بعدم افراد
المكاتب اصلا كما قالوا في حكم هذه المسألة فيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول يمكن دفع الايراد من مثال الاكثرين بارادة الجنس ويكون التنوين
تنوين التمكن ويصح مثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما مر سابقا فلا حاجة الى باب العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال
مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور وان اللام داخل على النفي
والنفي يفيد نفي العموم لا عموم النفي فهو وتنويع المطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه لا تعتق ان اراد ان مكاتبا من
المكاتب على سبيل البدل لا الاحتمال لعموم النهي ومتعلق له وحيث كونه محتملا هو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار
المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى التقدير والاضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره انا بيان الاجمال
حصل باختيار المكلف في تعيين الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما قررناه ليس من موضوع المسألة
في شيء فيما اذ هذا الصواب المثال المشهور منه هذا المثال فلا وجه لعدوله عنه فبالضرورة لا بد ان يكون مراده بدل المثال بذلك غير هذا نعم يصح
ما ذكره لو اخرج النهي عن معناه الى معنى اثباتي مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا ما حتى يتم معنى المطلق ويكفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى
ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقاصد الفروع واغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف ان المقصود من امثال ذلك بيان مورد العتق وبيان مورد
انقضاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لبقاء الرق فيما كان مع ان ارادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما لا يبعد فرض غالبا اذ يبطل المعنى
كون فرد ذلك المنفي من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق ما عداه من العبيد وهو وان كان يتم في مثل المثال
لو كان ما الكاتب المكاتب والغير مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا اليهود مثلا اذ لا يكون معناه لا تقتلوا احدا منهم الا ان يرجع ايضا الى المعنى الاثباتي
مثل ان يقول اذا اصبحتم صيودا فاقتلوا منها واحدا او يجوز لكم قتل الباقي وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد
هنا انما يتم لا بفرد منها عاما وخاصا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مشاهدهم المشهور والا فعلى الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية
لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل
العرف متفقا عليه وهو كما ترى فان ادلة الاجماع الفقهي ما لا يخفى بعده الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة
وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها
في كفارة القتل فمذهب الاصحاب عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين وخالف
مخالفونا فعن الحنفية المنع عنه مطلقا وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس وبعد شرائطه وعن بعضهم
الحمل مطلقا وحجتهم واهية لا تليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمؤول

٢ لمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون عاما في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشائع الثاني

٢ الحاصل من العبارة انه ان اراد علية بان معناه لا تعتق مكاتبا من المكاتب على سبيل البدل لا الاحتمال لعموم غرضه الا الاستغراق ويكفي الامتثال به

قانون المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون قولا وقد يكون فعلا اما الفعل
فمثل ما يقترن بما يدل على جهته ونوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلوة ولم يظهر وجهها واما القول فهو اما مفرد
او مركب واما المفرد فاجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في ولد الامر كالقرء او بسبب الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو
فيما لو اراد منه معينا عنده غير معين عند المخاطب فهو مثلها في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل
ان تذبحوا بقرة واعتق رقبة ما اريد بها المؤمنة الى هذا ينظر قولهم ان الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وتوهم فيما سيأتي انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم ان لفظ مؤول على الظاهر وفي النظر الاول ولذا مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد
بيانا ان الخاص والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والخاص كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام
والا فقد يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة فرد خاص من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن ببيان ذلك المنتشر
فذلك مجمل في اول النظر ايضا وقد يحصل من الاجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده ما اعتبار صدق الحق على كل واحد
من الابعاض مع ان المراد هو العشر ونحوه والتحقيق يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا
والاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمي ذلك القدر بالحق هاهنا
الكلي معين ان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازات اذا قام
قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال في جملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد
بين الزوج والولي او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ان ارادة البعض المعين واحل لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فيما الزم على الاحصان فانه يحتمل معنى العفة كما في
احصنت فرجها وقد يكون بمعنى التزوج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل
ضرب زيد عمرو واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال المهارة في الطب والطيب مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل ان
عقلا واقع شرعا وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان في وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد
والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الآيات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد تعرضنا لبعضها وستسمع فيما بعد ان هاهنا
فروعا مهمة الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد وجماعة من العامة
الى اجمالها بسبب الاشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة
والجرح حجة السيد مع تحريره منه بما ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض منها كما يقول من وضع يده في الماء اذا غمسها الى الاشاجع
والى الزند والى المرفق واعطيته بيدي وكتبته بيدي مع انها انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك والجواب
يجري مجرى قولنا الانسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على الجملة ويختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع الانسان على ابعاضها

وعلى رأي ابن حاجب ومرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل الحاصل ان ضيق

ولكنه مجاز ح كما يقال للراتب ... الظاهر فان القرينة اخرجته عن الظهور في اول النظر

بخلاف اليد

بخلاف اليد ويظهر من ذلك الاستدلال لعدم الاجمال للقطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة الحقيقة و
المتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا اذا قيل فلان بيده وجع يقال له اي الموضع من يده وجع لا اي يد ضربه وجع نعم
يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فنعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا
لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام باي معانيه يدي ومن القطع الابانة والمقايسة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد ومن زيد لان الانسان
لم يوضع للمفهوم الكلي واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو لمناسب المقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد
حتى قلت زيدا او انسانا فانما قبل وجهه او ضربت زيدا او انسانا فانما ضربت رجله وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو نحو
المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون له اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق
اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز نعم هاهنا معنى دقيق يخفي في حل
الاشكال في بعض موارد هذه المسألة وهو انه اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل ان النهار ما بين طلوع الفجر الثاني
الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول
الاول ولكني اقول ان من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة ولو صار اجيرا من له كذا الوقع
مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف
حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي واقامه في اليوم الحقيقي فهو حقيقة في غير
التركيب الاضافي ولذلك يقال قتيلة في هذا الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد العشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه تفرع مقدار
المراجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظاير فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا لو
قال جرح زيدا وكذا جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن قيل ابين يده عن جسده لا يتامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب لا يشمل اصل الى
كفها وساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل جسدك يفهم تمام الجسد واما اذا قيل جرح زيد يداه او جسده او ضرب على جسده فلا يفهم ان
بل ربما يكفي حصوله في الجملة ولذلك يصح الاستفهام فيه انه في اي موضع منه لا اي يد ولا اي جسد وعلى هذا اذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام
وكذلك اغسلوا ايديكم لو لم تكن قوله الى المرافق وكذا لو قيل امسحوا برؤسكم ولذلك اختلفوا في امسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا او عدمه
ونحن قد تعلصنا من الاجمال ببيان ائمتنا من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انه مجمل وبينها
مسح ناصيته ودليله ان الباء انما دخل في محل المسح يتعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في ايته واذا دخلت في الة المسح تعدى
الفعل الى المحل فيستوعبه دون الالة مثل مسحت رأس اليتيم بيدي فوجب في ايته مسح بعض الرأس والبعض محتمل السدس والربع وغيرهما وفيه ان المراد هو

مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لعمومهم مجي الباء للتبعيض ويقولون انه لا الصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لجعلها الكل المعيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك ووافقه جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض وان العرف انما يفهم في مثل مسحت يدي بالمنديل البعض واجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والالية وهو يقتضي ذلك مع ان الحق فيه ان الحق مجيها للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونقل الاصمعي على مجيها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعن صاحب القاموس من تبعه وكذلك ابن هشام في المغني وانكاره ابن جني سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك صحيحة زرارة عن ابي جعفر عليه السلام ناطقة بذلك الثاني اختلفوا في نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما نفي فيه الفعل والظاهر والمراد نفي صفة من صفاته مما هو محل ام لا على اقوال لانه ان كان الفعل المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا فحكمه واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما تحريره وتوضيحه ان الفعل المنفي في هذه التراكيب كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فيصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على حقيقة اللغوية لعدم منافي وجود عامة اركان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونها اسامي للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقي فحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول واذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد مع تلك الاركان كالطهور والفاتحة شرطا او جزءا والماصح نفي الذات فعلم بذلك نفي كونها شرطا او جزءا ايضا فينتفي الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى عرفي لهذه التراكيب بان يقال المراد منها اما نفي الفايدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفايدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق الفايدة وان لم نقل بثبوت ذلك الامر مردد فيما بين ان يكون المراد نفي الفايدة او نفي الكمال فنقول ان نفي الفايدة اي الصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا قول وما حققنا في وائل الكتاب تعرف انه لا حاجة الى القول بكونها حقيقة شرعية في الصحة بل يكفي ارادة الظاهر من الاركان الشرعية الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يتوهم العدم اذا كان بلا صفة والمراد بكثرة التعارف وكثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورته حقيقة لينا فيما تقدم حتى القائل بالاجمال الاختلاف العرف في نفي الصحة والكمال او تردده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف متردد دون بمعنى عدم استقرار ابدائهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نسلم التردد وان سلم فهو في المبادي واما بعد التامل فنفي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان ابيت الا انها مختلفة في الفهم يفهم من قوله لا صلوة

مختلفون في الفهم وبعضهم يميل حتى ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند جميعهم وكل يحمل على ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف

عبارة المجد

عبارة المجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفي الصحة وهكذا فلا مانع من الظن في الكل نفي الصحة والاجماع وما يرى لا اكثر هو المخرج عن مقتضى الظن فلا وقد يظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل والظاهر ان المفصل من يدعي كونها الفاظ الشرعية حقيقة في الصحة الثالث اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذا لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه باستقراء كلام العرب فيفيدان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من المأكول والشرب في المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء واشتهر ان المقام في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه مبيعا وبكونه مشترى وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد الشراء وغير ذلك وكذلك قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف المقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوهما والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض النسوان منها ثم مقابلة المرأة الرجل وصلاحية النسوان يصحح ان المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذلك الميتة في مقام لم يظهر قرينة على ان المراد بيان المأكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة ولا يخفى ان الاجمال ثابت والكلام فيما ظهر من القرائن ارادة فرد من الافعال فالظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال الا في مثل آية التحريم المنادية بان المراد بيان تحريم نكاحهما من البناء ومن لا يميز ولا ريب ان الاجمال فيها الا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبح في كلام الحكيم وعراه عن الفايدة واحتج القايل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوص شيء منها فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوص لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج ترجيح احد المعاني فحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهو يرتفع باضمار البعض ممنوع ثانيها المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد ظاهرة وهو قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم فان افادته لشموله علمه تعالى بجميع الاشياء لا بسبب اللفظ بشيء خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول ليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللفظ وقد مر في الفرق بين النص والظاهر في محله ما ينفعك وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الثاني بالمبين اما باعتبار ماله واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوا بيانا ماخوذين بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين ومعلوم ان المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول ومعناه محل العلم من الدليل وقد يسمى ابدال البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فنحو ان الله تعالى يامركم ان تذبحوا بقرة انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان لقوله

في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح من الرسول كقوله م فيما سقت السماء العشر بان المقدار الزكوة المامور باتيانها واما الفعل فهو قد يكون
دلالته على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر وبغيرها كما بين م الصلوة والحج بفعل
واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو كان ركع في الثانية يعني قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا
اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مثل ما فعله مثل قوله م صلوا كما رايتموني اصلي
فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة بل ما لها على فعله في الخارج فيبطل ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كما لو
بفعل ما يصلح مجمل ويفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فان العقل يحكم انه بيان له ولا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة خالف بعض العامة في
جواز كون الفعل بيانا للعقبات ان البيان بالفعل يوجب الطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل
وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى تاخير البيان
عرفا كما لا يسمى تاخيرا في القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا نم في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان
مع امكان التعجيل لا نسلم قبحه اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج الغرض قانون ذهب اصحابنا وجمع من اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن
وقت الحاجة لاستلزامه التكليف بما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثالثها المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوزه في غير ما له ظ واما ما له ظ
كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا واما مع البيان الاجمالي فلا باس به وعن بعضهم القول بعدم جواز تاخير البيان
في المنسوخ ايضا وذهب الى لزوم اقتران البيان الاجمالي بان يقول الخطاب ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على
عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سنبين من ضعف ما
تمسك به المانع وامكان المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيئة الفعل حتى يكون اسهل
بل قد يكون التاخير اصلح لانه مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين النفس عليه الى وقت الحاجة سهل ما مع عدم الاقتران
فربما يحتمل كون المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل لا يوطن الا على الاسهل
ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض الغافلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا
من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا صله اذ من
الجائز ان يكون المراد من الخبر لازمه وفائدته مثل ان نعتقد على ما هو ظاهر ليحصل بها ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخير زمان الاطلاع
على نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصول فائدته مثل ان نتوقف فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل تعذيب اوليائه وتخويفهم او لاجل
تفريحهما عدائه وتعزيتهم ثم نبين ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثيرا ما حاجتنا الى البيان اما في العرف فظاهر يصح عرفا ان يقول الملك
لاحد من ظلمائه قد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه في وقت كذا واكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك بعد
استقرارك في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئل عن التعيين

بقوله

بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقد بينه تعالى بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين
والتوجيه بانه ليس من هذا الباب بل ظاهر قوله تعالى ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله تعالى وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في
قدرتهم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا لو عمدوا الى اي بقرة اجزأتهم ولكن شددوا
فشدد الله عليهم قول ظاهر تنكير بقرة سيدفع بالقرائن المتاخرة وقوله وما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال
ومن جهة عظيم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملا مسكها ذهبا فرادوا ان لا يفعلون ولكن اللجاج ملهم على ذلك فاتاهم
موسى ع هذا هم عليه واما قول ابن عباس ونحو ذلك مثله لا حجة فيه واما العيون فمعارض بما رواه العياشي عن الامام وبما في تفسير
علي بن ابرهيم عن الرضا وغيرهما ومنها قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة والسارق فاقطعوا ايديهما واتوا الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتفصيل الزاني
بالمحصن واما بيان الفائدة في تاخير بيان ما له ظ فيجيء واما وقوعه في العرف والشرع ايضا اكثر من ان يحصى ومن الايات
المتقدمة حكم السارقة والزاني وغيرهما وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للطاهر لبقائهم الى ازمان الامتثال جامعا للشرائط
ان الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين صلوته الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا على عدم التاخير في المجمل
فبانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان
خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب القول حتى انه لا يميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا
او ذما ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد منه معانيه المحتملة ويوطن نفسه على الامتثال بما يتبين له انه
مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجي حصول فهم في الجملة لا مع تقارب المقام وكان له رجاء تفسيره فلا نسلم بطلان اللازم
واما على عدم الجواز فيما له ظاهر بالمفصل وسنذكره عقيبه واحتج المفصل اما في المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على
عدم الجواز تاخير بيان ما له ظ فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من دون نصب قرينة على المراد بل ذلك لم
دلالة على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر الى
اقتضاء الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاحتمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة
بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزهم
ان يكون مخصوصا في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة شيئا والتحقيق في الجواب عن الدليل الاول ان ما ظاهره لزوم
القبح من جهة اغراء بالجهل وهو قبيح وفي كليتها الكبرى نظر لغاية وقوع التكليف الابتلائية كتكليف ابرهيم بذبح ولده ومما قيل
ان التكليف انما كان بالمقدمات وغيرها انما هو من جهة خوفه من ان يؤمر بفعل الذبح بعده لا يليق بمدح ابرهيم ذلك
المدح وقد مر الاشارة الى ذلك وفي التكليف الامتحانية في العرف والعادة اكثر من ان تحصى وتحققنا في مبحث تكليف

مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب الى وقت الحاجة
فيحصل له بهذا الثواب ثم يبين له ان المراد هو الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث
ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد عرفت عدمه وما يقال ان الاصل
في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوت وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه
لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص فانه
قد يجوز اسماع العام المخصص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على التخصيص فيثبت جواز تاخير القرينة عن اللفظ
وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد يجوز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي دون اسماع المخصص فكان وجود احتمال المخصص
يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى
الظهور والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول
الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان كان هو الحقيقة وقد صرحوا بان الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظهور وما
ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختص به وما استشهد به من جواز تاخير قرينة عن اللفظ الى اخر الكلام فهو قياس مع
الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لاعتماده على ما يصل بالسكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان النا
في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك
ففيه انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف دافع للاغراء ودلالته قرينة على ارادة التخصيص فالعقل والشرع متطابقان فيفسر كل منهما الاخر ومع
عدم تعقل المخاطب فلا ريب في قبحه الا ان لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله
للعموم وعدم تعقله للمخصص لبعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ومثله فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع
العام المخصص بالدليل السمعي فلا دليل على قبحه فيما اذا كان العام انما خوطب المخاطب من لسان الشارع مواجها لا يريد الا فهمه العمل
على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجوز فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت العمل واما عن وقت الخطاب فانما لا
يلزم الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره ويحسن الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يبين له المخصص بما ذكره لوقت الحاجة او لم
على ما اوصله او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالعجمي القح والعامي البحت فهو ليس مخاطبا بذلك حتى يترتب عليه
احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكذا من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة
من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطاب بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام
في لزوم الاغراء وقبح الخطاب بما هو العمل بمقتضى هذا المقام الذي انباه او سمعناه مع ما يقتضيه سائر الادلة التي نعثر
عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول الخطابات

العمل

العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره ايضا وهذا الفرض الحاصل
في زماننا الان هو ايضا قد يحصل في زمن الشارع ايضا اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطاب عموما او خصوصا بعنوان
ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يفرعون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم
وتطبيق الروايات بالكتاب بعد لحاق الائمة العامة وسنة النبي وغيرها والكلام في الازمان يكون العام باقيا على عمومه لا في
غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها مريدا به الافهام مع عدم اسماع مخصص وما نحن فيه من
قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص اهم من اصالة الحقيقة
في العام وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة
مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر
الدليل حتى يفحص عن معارضه عام لما كان الدليل وغيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير الجمل التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة
حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من باب القبيل الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان
المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القرائن الخارجة لا من دلالة اللفظ والحقيقة فعدم ذكر الناسخ يوهم
انه غير مراد ومن هنا التجا بعضهم الى القول بلزوم اقتران المنسوخ ببيان اجمالي وهو باطل والجواب اما عن قولهم ان الخطاب وضع
للافادة الى اخره فهو اولا منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الفهم **تذنيب**
قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله تعالى فهمه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بما لم
في الاول دون الثاني ثم الاول قد يريد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يريد منه الا
معرفة المضمون لارشاد الغير كالحيض له والثاني قد لا يريد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد
يريد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت
معنى الظاهر في المحكم وتنبهت على معنى المأول ايضا ونقول هاهنا ايضا الظاهر دال على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كا
الالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة
على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة
مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء واما لفظية كحمل اية الصدقات على بيان
المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون
فلا يترددوا عليهم ويردع عما اعتقدوا فانه يجوز ذلك بل التيسير فهو ثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واما ما يتم وربما يكون
القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصصة بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجاز كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن

اليد في ٣

عن القرينة ولو هو بعيد والتحقيق ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فالآية ليست بمجاز
بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا
فظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المحتملات التي ظاهرها غير مراد تنزيها عن وفق الخطابات ولا تسلك العمومات
المخصصة بما هو مفصول عنها والمطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون المقابل لا دمها حين التكلم ما ظهر بادنا امير او نصب قرينة عليها
حين التكلم بما قد خفيت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بتحقق عليه دليل ترجح على ظهور اللفظ وكان الراجح مما
متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت وفيها قريب الحمل ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعيد
انما يكون بسبب تفاوت الافهام الناظرين وتفاوت الانظار وتفاوت القراين فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر ما ولا وبالعكس وقد
ذكر الاصوليون لاقسام التاويل وقريبها وبعيدها في كتب الاصول امثلة لا فائدة في التعرض للكلام عليها **الباب الثاني** في الادلة الشرعية
وفيه مقاصد **المقصد الاول** في الاجماع **قانون** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص به يخصيص وقد اختلف العلماء
في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو اتفاق
المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون
بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فلما لم يقولوا بحجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يخلو عندهم زمان من
زمان واما ما ذكره العلامة في قول لا حاجة الى التقييد بعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا وقد نقل المحقق البهائي عن والده عن شيخنا ان
مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي
والفرعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجتماع ما مضى وما ياتي والا لم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن
راي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ملاحظة العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة
المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم والا مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون
على حجية الاجماع بتوقفه موافقا لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم ومنهم من انكر حجيته والكل
ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات
في المقامات الثلاثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر
ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة اعتمدوا في ذلك على كشفه عن راي المعصوم فالحجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل
لانه كاشف عن راي رئيسهم المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم ومتاخريهم يقولون اذا اجتمع علماء
امة النبي على قول فقول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسيدها فاذا ثبت اجتماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم
فان قيل ان علم انه قال بخلاف ما قاله سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف في انه موافق لهم قلنا فرق
بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل حتى يلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل

سواء قارنتها القرينة او فارقتها في ملاحظة هيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر وقطع النظر عن القرينة

اما المقام الاول من المقامات هو قول من انكر امكان حصول الاجماع واما المقام الثاني هو قول من انكر العلم به واما المقام الثالث هو من انكر حجيته

الاستدلال

فالكلام هو ما ذكره ... من مادية الكبرى في الشكل الاول ... العلم بحجية الاتيان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل

الاستدلال وبذا يندفع الشبهة التي اوردها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم
فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة فما لهذا التقرير في حجية الاجماع اني علمت بالعلم الاجمالي
ان جميع امة محمد متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام من جملتهم فهو حجة وهذا هو السر في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب
في جملة المجمعين ليجامع العلم الاجمالي ولو بدل لو اعتبار وجود معلوم النسب بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى لعلهم لم يريدون بمجهول النسب الا ما حاصله
فرض امكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فيهم الامام وكذا ان خرج منهم بعض
من يعرف شخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن لا انقضاء على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا الا على سبيل النقل
وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الامام المنتظر وثانيها
ما اختاره الشيخ في عدته بعدما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر ان له موافقا من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في هذه
الطريقة وهي انما اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا نقصهم وان
نقصوا تممه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو حصل في الامامية
قول لم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك الشيخ كونه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر
القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين
الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا
له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقد قيل ذلك في مقام اخر وهو فيما لو اختلف
الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان احدهما قول الامام ولم يشارك فيه احد من العلماء وكان الجميع متفقين
على الباطل فقال او متى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة
على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلنا وجب فيه
على النحو الذي فرضه من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان
يكون معه معجزة يدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد بعض المحققين بانه يكفي في الغاء الخلاف بينهم بان يظهر القول فان لم يعرف
العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل ربما يكفي وجود رواية من روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا في ظاهر
ظاهر ان مناط كلام الشيخ ليس في الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان لطفه لما الداعي الى نصب الامام اوجب ردع الامة عن
الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل للشيخ اطلاع على ما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على
الله نصب الرجل المعصوم وعليه الابلاغ والردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمة في غيبته واستتاره الا مطوية ويرد على هذا القول السيد المرتضى
قال ولا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام قد اتينا من

اوتينا

فقال رح انا نعلم انه قول الامام ومختاره ع

لانه لو كان قول المعصوم

على الخلفاء لما كان باطلا وجب على الامام دفع ذلك وهذا انما يتم بنقض الاجماع ولو كان صح

من قبل نفوسنا فيه ولولا لنا سبب لاستتاره لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي في
التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وعدمه منا هذا مع انه علاوة مقتضى للطف والتبليغ موجود الى غير النهاية والاقوال المختلفة في
غاية الكثرة مع تعطيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجوب الاختلاف في الاقوال بانهم وقلّ في الاختلاف ليبينوا
لنا علامة وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلاف الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد يتمم الطريقة بتقرير
الشيخ بناء على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره
العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت طول الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير الامام المعصوم حجة
خصوصا تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المط
المطلوب مع انه يمكن ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف
مخالف كانوا فيه لانه لا يجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الروايات الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل
الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم فلا يقتضي اجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين معهم او وقوع الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات انه راض باجتهاد كل
مجتهد وبان المجتهد اخر اما فيما اجمعوا عليه فلا يدل الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اتقول الفرق بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذه
جميع الاحكام سيما اذا تسبب لعدمه المكلفون فلا يرد نقض العامة عليه وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما
كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه
على ابقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل للمتأخر عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم
فيما الاضطرار كما هو في الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث او اية بل ربما اعتمد بعضهم حديثا او اية بل ربما اعتمد
بعضهم على دليل ضعيف من قياس او نحوه خطأ وغفلة ومع ذلك نقول ان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده له فلعل
اجتماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا دليل دل عليه لمن بعدهم الا مخالفتهم المشهور فهذا الكلام يفيد
عدم جواز مخالفة المشهور وانه لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو ممنوع لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو
مرادك والعلم برضا الامام بذلك بالخصوص من حيث انه هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان المجهول
النسب في تجويز رضا الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع عليه جماعة
ورضاه على هذا الاجتماع لا يسلم الا كونه من اجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل الى مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره
في مثل زماننا في غاية البعد بل لا اصل له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى لم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على
قولين او ثلثة بالاخبار مثل قوله لا يجتمع امتي على الخطأ ونحوه بان يقول لو امتنع اجتماعهم على الخطأ فلو كان مجتمعوا عليه خطأ لوجب على الامام
ردعهم عن الاجتماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد بطلان الخلاف ولكن العمدة الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها مع ان

مدلولها المطابقي

مدلولها المطابقي يقتضي تتبع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج من مدلولها وثانيا ما اختاره جماعة من محققي المتأخرين وهو انه
يمكن حصول العلم برأي الامام من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك يمكن العلم برأي كل رئيس بملاحظة
اقوال اتباعه فكما لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروون الا عن رأي فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده واجتمعوا
على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالف لفتواهم فيمكن حصول العلم بان ذلك رأي فقيههم فكذلك يمكن العلم
بفتوى جمع كثير من اصحاب الائمة ع من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن
يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ومعتقده ولم يتفرد ذلك
نحو المدرس الوحيد ومثله طريقة معروفة لا يجوز انكاره فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى ثبوت مثل ذلك في
زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك انه اذا افتى فقيه عادل امامي بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه
واذا انضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن واذا انضم بعض اليه اخر حتى يستوعب فتاوى جميع من يعرفهم بلا مخالف فيمكن حصول العلم
بانه رأي امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم بنوه في كتبهم انه مذهب علمائنا وجمعا منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم
ذكر انه مذهب مع سكوته عن ذكر مخالف واذا ادعى بعضهم او جماعة منهم ذكره في كتاب انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى خصوصا واذا انضم الى ذلك
كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيحة بسند فيزيد وضوحا اكثر واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر
ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقلما يوجد
خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم بنقل الخلاف ولو كان شاذا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا
عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون تقليد المجتهدين سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من
جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجتماع هو كونه رأي الامام وتسليم وجوب الطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان
والخروج عن مدلولات النصوص خصوصا مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشارب غاية الاختلاف من جهة تخريج
المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالسبر والتقسيم والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان مكابرة صرفة لا يستحق ما ينكر الجواب بل الظاهر ان مدار
كل مدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة ولا سيما في زمان الغيبة بالخصوص مع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس
الى حد الضرورة كما حصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين فيجوز حصول العلم الى حد اليقين
بالنظر اولى كما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بانه من دينهم
ومذهب امامهم بسبب كثرة النصوص والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض الاحكام يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين
والمذهب اذ الاصل في الضروريات انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن حصول السابق بدون اللاحق وبالجملة على هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع جماعة

حصول المسبوق بدون السابق

دل بنفسه ومع انضمام بعض القراين على رضاء المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود المجهول
النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع
الضابطة هو انضمام اهل عصر في افادة العلم فان قلت مثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع ولا يليق
بك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدي الى الحق فنقول لك قل اي ضرورة دلت على نجاسة الف من الجلال بما دون مقدار
راس ابرة من البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء الا من جهة اخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا
عن المتواتر فان قلت نعم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل فقد جفوت عليهم جدا وان قلت دليلهم غير الاجماع من اية او عقل او غيره فات برهان ان كنت
من الصادقين والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل هذا اتفاق العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا
يشعرون بل لا يتم مسألة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة ابوال الدواب
ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا لفظا ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب
الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرها وكذلك غير الروث لغيره وكذا عن المخالفات فليس فهم
النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد
ولا البول ولا الروث وكذلك غيرها من المخالفات وكذلك في مسألة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس يستدل ببعض الاخبار
الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل ببعض الاخر مختص ببعض النجاسات
وبعض المياه كالجرة والقربة من الماء مع ان في اجزائه ولفهم النجاسة من الامر بالصب او النهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة
الامر بالتوضي ولا يستلزم الصب الدال على النجاسة وكذا النهي عن التوضي مع انهم لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يقولوا
على حالها مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك الا لا الاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسألتين وليت شعري من
ينكر حجية الاجماع او امكانه وقوعه او العلم باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول به فهم كذلك من اللفظ فمع انه مكابرة
واقتراح خروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله اغسل
ثوبك دون قوله اغسل وجوبه عليهما وبالجملة لو اردنا ذكر كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يفيده الف حكاية ثم لا بأس
ان نجدد المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول لكل طريقة احدهما انه فبعضها مما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في
كل يوم او في اغلب الاوقات كنجاسة البول والغايط ووجوب صلوة الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر
بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارجا عن هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم
يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من رائيهم والعمدة فيه ملاحظة متلقين ذلك بالقبول من
دون منكر في ذلك ومخالف لهم ومنكر لا يعتد بمخالفته او ظهور نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون بعض

على الطهارة
يتدل

شرح هذا المقال وايراد ما ليس منا
ما عرض الاحتجاج بالاجماع بسيطا
او مركبا لكنا ارتكبنا بيان المقصود
او المحال فيما ذكرنا

المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذا الامر وارباب فتاويهم المترددين عند ذلك النبي والرئيس
الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا بل دائما ولو في هذه المسألة بينهم لاجل ضبط المسائل والرجوع من يحتاج في هذه المسائل الا الرجوع
لهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسألة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر العلم بانه طريقة رئيسهم
كما في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالف لو كان
هناك مخالف فكذلك الاجماعي الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر المخالف
لو كان فوجود المخالف لو فرض في عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون بحيث ثبت عندهم
غفلته وخطائه من اجل شبهة او لم يلتفتوا اليه واعتبار دهم وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رايهم اذ لا ينكر
احتمال الخطأ في مدعي الخلاف كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام
والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك في المتواترة موجود فان
التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما لو جاء الالف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنساء والصبيان
وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال الدراية كقوله انما الاعمال بالنيات على ما ذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي مختص بالعلماء
بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسايط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك تنظر الى كثرة الرواة والنقلة وهنا الى كثرة
المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقتنا العامة وهو من وجوه وليعلم اولا انه لا جدوى لنا
في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن
نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان نقل الامر والثاني اظهار انه ما تشبثوا به في حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد
عليه فبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند من ذلك اصل مذهبهم ودينهم فيحصل لنا اما
ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه على معتقدهم الا او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يفرض
تسليمه في مذهبنا واعلم ان مستندهم فيه لا مع الحجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على
ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه وتوهم بعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايضا في انحصارها في
اجماع الصحابة او اهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن نقتصر
بما هو اظهر دلالة منها فاما الايات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم الاية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه
ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره فيه
~~فيه انه لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك~~

الاجماع

تشبثوا

انحصارها

فيه انه كلف لكن متابعة غير سبيل المؤمنين مستقل بذلك حتى نضم مشاقة الرسول غاية الامر الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر بل لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه هو تبيين الهدى معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته من انه طريق لان دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة ما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب اصحابنا في هذا المقام بما لا حاجة الى ايراده والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان فهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير او عدم اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة اصلا لا يقال ان تركها بعد ما هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول انه متابعة بعد وجوده حصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدله تعالى يكون معصوما عن الخطا فقوله حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطا عنهم مطلقا وهو باطل بالاتفاق ان ذلك اذا اجتمعوا الامر نفيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكذلك الامر مع ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتواهم فالامر متشابه بالدلالة لا دلالة ان يكون المراد بهم الائمة كما روي في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ان يكون جواز العمل بكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل كان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه من عقل ونقل مع ان عموم الجمع في قوله تعالى تنازعتم وردوا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة هو قوله لا تجتمع امتي على الخطا وفي لفظ اخر لم يكن ليجمع امتي على خطا ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار احاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي تبتني عليه فضلا عن فقههم ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجتماع هو الاجتماع مع الاراء لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع ارائهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واختياره موافقة الاخر وتتميمه بالاجماع المركب بعدم القول بالفصل دور وهذا واضح الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا ويبطل السلب الكلي الذي يدعي به الخصم وثانيا ان لام الخطا جنسية لما حققنا سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطا وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطأ غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب عن المخالفين حيث قالوا بمقتضاها من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن مباحث المحصول وهو نسبه الى اكثرهم وسيجيء مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول

ترجيح ان سبيل المؤمنين اعم ودليل الاجماع لا اتفاقهم لانه لا يحمل عليه ما وضع له وهو طريق الشيء فليحمل على اقرب المجازات وهو الدليل لكمال المناسبة بينهما وح يجب التمسك بدليل الاجماع لا بالاجماع نفسه فتأمل فانه مطلق يحتم م

بحجية الاجماع

بحجية الاجماع بان يقال نفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجتماع ومن لفظ الخطا فيكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطا بان يختار واحد فردا منها كالزنا مثلا فان اجتمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه ايضا معنى مجازي للفظ وايضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجتماع بمعنى تجامع الاراء ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطا عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطا نظم الاول لان المعتبر في الخطا كون خطاء ثابتة قبل الفرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطا عندهم لا ان ما اجتمعوا عليه كشف عن انه صواب وليس بخطا وان قلنا بكون الالفاظ اسامي لماهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما في معناها ما ظاهره في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما رووه من قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفي اجتماعهم على الخطا انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة من امتي على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقول اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقول اصحابنا لا لانه اجماع واما قوله لم يكن الله ليجمع امتي على خطا فمع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهره انا مقبول عند الاصحاب ولا يصدر مثل هذا القبيح من الله ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فاقويها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ ظني بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك يكون مقتضاه وهو خطا المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حجيته ما عليه الاجماع المطلوب واجيب بالنقض اولا باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى حاشا ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لا مال الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله في جملة ما ذكرنا من اليهود واشباهم وقد يعترض بانا لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجتمعين ليسوا قاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال اكثر اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لان اثبات الاجماع وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لا يستلزم ثبوته قطعي يدل عليه كما ان حجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذلك دلالته على وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراض والجواب واقول ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة المخالف للاجماع علماء الامة كما ابه ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه هو المشتمل على الامام المعصوم فلا يضر حجيته ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم وان لم يعلم دخول المعصوم او

١١٧

الاجماع

لا لانه اجماع من حيث انه اجماع

الشبهة

٢ وبالجملة ما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا

بالاجماع

علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نسلم اجماع جميع العلماء من الامامية على القطع بتخطئة مخالفه وبدونه يمنع حكم العادة
على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فنقول ان كان موافق
الامامية في القطع في التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي نحكم بخطأ مخالفه لا الاجماع المصطلح
عندنا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فيمنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث
لا يمكن حصول الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم كون الامام المنتظر فيهم وكذا في عصر النبي مع فرض عدم معصوم ان حال انعقاد الاجماع
لانه لا يتحيل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن
القطع بتخطئة مخالفه والجواب ان الدليل انما مضى في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط كونهم قاطعين بخطأ المخالف لا يخفى ما فيه فان
دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد ان يكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين
على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم دعوى حكم العادة على
ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من الادلة
من العقل والنقل لو تمت فلا يضر بل ينفعنا ولو لم تتم فلا يضر لا يخفى من تأييدنا لثابت بحجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى
الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تأمل فيها بعين التحقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من التشكيكات والشبهات التي اوردوها في المقامات
الثلثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة
تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لا غنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف
القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في ساعة واحدة فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا لاختلاف الدواعي وهو ممنوع حكم
العادة القطعي انما اغنى عنه ما هو اقوى منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني من الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما
مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب القطع ويمنع استحالة الاتفاق على الظن سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا
سنثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام
لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال اخفاء بعضهم لئلا يلزم الموافقة والمخالفة
او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر واسره في المطمورة او كذبه في قوله وايضا مع ان الراوي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم
عما قال بعد الاستماع عن الآخر وفيه ان هذه شبهة في مقابلة البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم وجوب الصلوة الخمس
والصوم ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رأيهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البديهة فكيف لا
يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداهة متأخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة بجميعهم في ذلك فضلا عن حصول
الاستماع منهم وليس الداعي الى ذلك امر عقلي حتى يقال ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل لان العقلاء يجمعون على ذلك لاجل عقلهم
مع ان العقليات ايضا مما وقع فيها الاختلاف كثيرة كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة مثل قوله تعم
لو نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول فظهر منهما ان الرجوع والمعول انما هو الكتاب والسنة

117

ان كون الكتاب تبيانا في تبيانه غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما
ذكره بعض القاصرين من المخالفين فهو امور الاول قولهم يجوز الخطأ على كل واحد من المجتمعين وكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها
على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان الاجماع تأثيره واضح في حصول الاعتقاد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر
الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رأيه وقوله والجواب انه قد لا يمكن الوصول الى خدمته
ولكن يمكن العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برأيه في زمن الغيبة بسبب قوله تعيينا كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا في زمانهم مع عدم
الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته
كما مر وفيه ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذا المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية
الى الشيعة سهو واشتباه لعدم فهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا مع ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا الاختلاف في مدرك
عدم الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع
وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه ان اراد وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فلعله يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم لا يعتبر
خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بقول
المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب اذا علم انه ليس بمعصوم
بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم نسبهم امام كلهم متفقون على كذا بحيث يحصل العلم بان الامام فيهم مع انه
يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تأخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم ينقل ان كل اجماع يتحقق لا بد ان يحصل العلم
به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخاص
ومنها ظني للخاص مجهول للعام والنظري اليقيني ما يكون يقينيا لبعض ظنيا لبعض وموهوما عند بعض اخر اذ اسباب الحدس
والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان
ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن عقيل قال بوجوبه وان شهر
رمضان يعتبر فيها الرؤية لا العدد مع ان الصدوق قال فيه ومكذا ولا تفاوت في الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق
الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان
فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان الاجماع المتحقق في نقل الا بد ان يحصل العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد المخالف نعم لا نضايق من القول
باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطأ في اصول الدين العقليات
مع ان حصول الخطأ فيها من كون ان اراد وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطأ المدعين فان اراد انا
نجزم مع وجود المخالف بخطئهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان

بل ولا المجهول النسب

اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع انه لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان

خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكذا تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن

اصالة العموم وكذا المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد بل العلم بهما الاول اذا قال بعض

المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق

ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او لتجديد النظر ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير

المعصوم ولاحتمال الخوف والتقية بلا انكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقائع متعددة

كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسألة اجماعية

في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود

المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من

عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد

من الشهرة الى ان قال واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة فيمكن حصول العلم بالاجماع فيه بالتتبع انتهى وفي مثل هذا نظر لبعض علماء اهل الخلاف حيث قال لا يطرق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنين قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي ذكرناها

فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اطلاعهم وعدم ظهور مخالف مع

فضل الجهابذة فان المتعمقين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسألة من علمائنا

لنقلوه وانا اضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى

بمعنى كون اجماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل نعم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالته على المطلوب

ولم يعتمدوا على ما صدر عن المعصومين قولا وفعلا او تقريرا ففيه ما لا يخفى فان هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجل

الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك الذاتي الحسن والقبح فلا اشكال في كونه متبعا لو كان

انعقد الاجماع اولا وان كان من باب استنباط وتخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة يقتضي بعدم اتفاق اراء هذا الجم الغفير المختلف

المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا سيما والاصحاب لا يعملون بامثال ذلك فلذلك كان مأخوذا من النص

هو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة المأخذ كما استدلوا في لزوم تقديم الشاهد على التزكية على اليمين

اذا كان المشتغل بحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وعقبه الشاهد بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان

يقال ان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق على امر شرعي وهو كون اليمين متلبسا بوصف المتممية ولا ضرر لتأخير اتفاقهم على هذا التعليل

الظاهر اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان

اما زمان السابق على الشيخ المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض العلماء

116

هذا العلة غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لا مكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اخترناه من الطريقة لا يتم دعوى

حصول العلم بالاجماع في امثال زماننا هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا بان يأول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يراد

حصول العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفتنا لهم تفصيلا

وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدتهم ولقيتهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وان كان انعقاده في الازمنة

السابقة وكيف يمكن تجويز امكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين

المدققين بالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم

بكون المسألة اجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتب بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني

ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بينا يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في المعالم عن بعض علماء اهل

الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وحاصل

انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمان الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع والتظافر ان المسألة اجماعية من دون

ان ينقل بالاسانيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره

بعض العامة من حيث انه حصول العلم الاتفاقي وما ذكره مدعاه حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة

عليه وقرينة المقام ومقابلته بجواب السؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى وما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل

اجماع يدعى في كلام الاصحاب انهم عدول ثقات ادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امام بلا

واسطة مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهم امناء الامة ونواب الائمة فكيف يمكن القول بانهم لو دعوا

المتقون بحج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية والاشتباه عليهم لا يمنعه واحتمال الخطأ لا يوجب الحكم

ببطلانه في نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل منه لو لم يزاحمه ظن اقوى ولم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته

في دعوى الاجماع واشباهه في هذه المسالك وبطل ايضا التوجيه الذي ذكره الشهيد في ذكرى ايضا من ان المراد بالاجماع عدم ظهور المخالف

عندهم حين دعوى الاجماع لان مرجع الى الاجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا

يريد من الاجماع الذي يدعيه مصطلح المشهور كما سنشير اليها وارادة غير الاجماع من روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة وتأويل الخلاف

على وجه يمكن جمعه معه لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا ملجأ اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها

العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها فلا ادلة على ظهور الخلاف في بعضها لا يوجب

خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها الثالث قد عرفت ان الاجماع هو اتفاق الكل واتفاق

جماعة يكشف عن رأي الامام فاما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع خلافا للشهيد

في ذكرى وهل هو حجة مع عدم تمسك ظاهر من جهة عقلية ونقلية الظاهر ذلك لان علا النهي منع عن الاقدام على الافتاء بغير علم ولا يلزم

والظن ومراتبه

٢ العلامة

متكلفين

ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن رأي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على بعض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم نظر قالخلفة

من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصاً وقد تطرق المدلّسين الى كثير من الاحاديث اللواتي للمخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم
تطرق الباقين الى الرد له مع ان الظهور توقفهم عليه وانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانب
قلت فيتجه قول اولئك سيما مع عدم المعارض ولا فرق بين كثرة القائل وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في
شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به فان فتواه كروايته وبالجملة ينزل فتواهم منزلة روايتهم هذا مع ندرة هذا
الفرض اذ يبعد وجود دليل ما على ذلك القول لهذا التأمل وقال في المعالم بعد ما نقل كلام الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي
ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلاً وليس الخطأ بمأمون على الظنون اقول وسيجيء منه حيث ما الاجماع
استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقاً اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد
عليه سيما اذا كان القائل في غاية الكثرة الا ان الغرض بعيد كما ذكره في ذكرى الرابع قال في ذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه
فان ارادوا في نحو الاجماع فهو وهم وان ارادوا بالحجية فقريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم
الى ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهاراً في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى كل قول وقوله لقوة الظن يحتمل
ان يكون المراد بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من غير المشهور ولما كان المفروض في المسألة انسداد
عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لدلالته عما ذكره قوي يؤيده قوله خذ بما اشتهر بين الاصحاب واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب
فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه والاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية
خروج من القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يتقوى
حجية الشهرة والشهرة اذا كان معها دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة
والاخبارة في جانب المخالف اكثر واصح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الآخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على الشهيد بما سبق بان الشهرة
التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشهوراً في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ
كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبيناً لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا
يتبعونه في الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه
فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعتهم ثم نقل عن والده تأييداً لما ذكره من كلام بعض اصحابنا
وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيهه منه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلنا عن الشهيد فيما لم يعرف خلاف الجماعة ولم يظهر
مستند لهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا بأس عما بعتهم بحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي اما القول بان كل
مشهور بعد زمن الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقيناه كلاماً على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد
على المجتهد فهو فرية عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى غالب الفقهاء كثيراً بل اكثر ما نرى الفقهاء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه
في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاواه في كتبه متخالفة بل له في كتاب واحد فتاوى متخالفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع من تبعيته

من فتواه وتقليداً اي كتاب من كتبه اذ قل ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالف فتواه في
ربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية
فاي كتب متأخرة عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقاً للخلاف والمبسوط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا
وهكذا ثم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قرب زمان المعصوم وان كان ترجيح الشهرة بين المتأخرين ايضاً حيث يكون من دقة
نظرهم واكثر تأملاً وتأملهم في الفضل مع موافقته فينبغي للمجتهد التحري والتأمل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات فقد وجدنا المقام
مختلفة غاية الاختلاف فيرجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى وتارة وجدنا مشهوراً لا اصل له واخرى وجدنا مستنداً
في الحكم ومحلاً للاعتماد ثم ان هيهنا كلاماً وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يلزم
وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسألة
الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسألة الاصولية على دليل عقلي يمكن القطع فيه وهو عدم الايتمان على
الخطأ في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة وهو ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجيء والعلة
المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور الخامس
قد يطلقون الاجماع على غير المصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن
واجمع الشيعة على رواية فلان وهذا ليس كاشفاً عن قول الحجة ولكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيح وترتب الظنون قانون
لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركباً عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة تواردهم
او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب قول الامة بحكم آخر من آخر موافقاً للآخر في بعض آخر من تلك الافراد من فرق
آخر مثال الاول ان القولين بين الشيعة في استحباب الجهر في القراءة في ظهر الجمعة مثلاً او القول بعدم فالقول بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل ان
المشتري اذا وطئ الجارية الباكرة ثم وجد بها عيباً فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبة والبكارة فالقول برد بها مجاناً
خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطء الدبر فمن قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل لم يقل في
شيء منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكما في مسألة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه
فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب فذلك هذا قول بالفصل وقد لا يجوز
القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تتميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا
لم يفصل الامة بين المسألتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسألتين مثل الدبر
والعيب ومن امثلته ان بعضهم قال ان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم قال يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول
بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسألتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتفارقان من الجانبين
فمادة الاجتماع هو مسألة وطء الدبر والفسخ بالعيوب وامثالها ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسألة الجهر
في ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة وامثالها واما من جانب القول بالفصل فمثلته كثيرة يتضح في ضمن ما يتلى عليك فاستمع

وقد يحصل بملاحظة تواردهم من فريقين
منها على موضوع كلي بحكم موافق لاحدها
في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم آخر موافق
الآخر في البعض الآخر من تلك الافراد

لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما

بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم تجد التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه في كل الاحكام او بعض الاحكام وله

صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله تعالى وثيابك فطهر وبطهارة ابوال ما يؤكل لحمه فالحكم من الامة

للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك

وكذا سائر احكام النجاسات فقد اتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورة بالنسبة الى ما اتى البول مع كون الحكم واحدا ايضا هذا في الحقيقة

اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع مركب وموارد هذه الصورة في الاحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين

بحكم مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذا بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة المتوطئة للعذرة

وكذا غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والاخر يقول بعدم تنجس شيء منها في شيء من افرادها وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب

مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما

بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط ومركب اولا

في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تزكية المسوخ

فاذا ثبت جواز تزكية الدب عن جملتها من ابل ما دل على جواز تزكية السباع فيحكم بجواز التزكية في الباقي لثبوت الاتفاق على عدم القول بالفصل

الفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التزكية في الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا جوازها فيها وهكذا امثال

ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم

فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العم ورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قولهم

واولو الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامرأة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن

قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس ودون الزوجة وعكس ومن لم يعلم اتحاد

الطريقة فقال المحقق جاز للفرقة لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه ومثله ولان منع المخالفة يستلزم ان

من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى

الطائفتين قطعا اقول وهذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن الكلام فيه ارجاع

كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول لا يجوز خرق الاجماع المركب بمعنى ما علم ان قول الامام ليس خارجا عن احد القولين

فان الخروج عن الكل لخيار غيره يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد وافقنا

على ذلك وذهب اقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث لو كان يرفع شيئا متفقا عليه كما ذكرنا البكر مثالا

فلا يجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا وتوضيحه مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم

فهنا مسئلتان خالف فيهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقا

باتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلتي الاتمام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول

بالفصل

ولبعض آخر حكم آخر

نقيض

فلا يجوز

سلطان العلماء في شرحه على المعالم

ليس قولا بعدم الفصل وانما الممنوع مخالفة ما اتفقوا على نفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب فلو فرض ان قال بالايجاب

الكلي في مسئلة العيوب فيلزم بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الكلي

الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ما القول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا

ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد

كما هو لكن احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث انها اجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقيا بل الجزئيات الجزئين

كل منهما مسئلة برأسها تفرق القائل القول بهما معا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخرى لا بشرط التركيب

فلا دلالة في احد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما ان ما قيل انما

الحكم في كل الافراد لازم لقول كل واحد وان لم يقولوا صريحا والتفصيل ينافيه وفيه ان اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم تبعي

لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم

القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منها الى الاخر لان الحكم انما يتعلق

بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركيبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من الفقهاء على مخالفة الاجماع والقدر الثابت

المجمع من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالتهم المقصودة لا التبعيات وادلتهم التي اقيمت على ذلك انما تنصرف الى ذلك

واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما اخطأ

فيه الاخر فلا ينفي اقول وقد حررنا ما يخدش في هذا الكلام ما يصلحه في خصوص هذا الاستدلال لقولهم ولا تجتمع امتي على

الخطأ بجعل اللام للجنس او العهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بان اختلافهم

دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على الجواز

الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم

على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الامام وبمخالفة ابن سيرين والتابعي الآخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان

قسما من ايجابه مما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر مما تقدم في طريق المسئلتين لا ان

يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني عرفت النظر فيه في الاجماع

البسيط فلا حاجة الى الاعادة قانون اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي وظني يرجح على الاخر فمقتضى طريقة العامة

الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق الاجماع المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة

احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر واباحة على الخلاف في حكمهم وثانيهما التخيير لانه بمنزلة خبرين تعارضا ولم يكن مرجح

لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترضه المحقق بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من

الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الآخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض بان التخيير طريق في

كل قول في مسئلة وفيه تخطئة الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة

في العمل الا من الحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما
ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل به لما مر كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد المجتهد الاخر عن تقليده
وان علم خطائه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويختص فيه فان الترجيح في التقليد غير مضاء
نفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك
على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فمنعه
لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل
بجهالة قول الامام عليه السلام وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم
ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت آخر ولا يجوز تعاكس الفريقين
عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم من قوله الحق الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل
لا يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم
الاجتماع على جنس الخطاء فان من عدل عن الخطا فيلزم الخطا اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد عدولها عن الصواب الى ذلك الخطا
فصدر عن كل منهما جنس الخطا وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على الاستدلال على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم لان اتيان كل
واحد من الامة خطأ وان كان الخطا كل واحد منهم غير خطأ الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطا فلا بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع
على الخطا ويؤيده قوله لا تزال طايفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كل لا تزال الطم طايفة لا تضرهم ثان قانون لا امر حجية الاجماع المنقول
بخبر الواحد لا انه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم وفعله او تقريره الكاشفات
عن اعتقاده على طريقة المشهور وعلى رايه واعتقاده على الطريقة التي اخترنا فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا ناشيا عن علم فهو نبأ
وخبر واما الثاني فلما يجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الفريقين ان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا وبما ذكرنا
ظهر وجه الاستدلال باية النباء واما اية النفر فهي ايضا دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه
في حجية خبر الواحد فما كان بالنسبة الى المنقول فالتمسك به دوري من ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النباء الذي هو مدلول التزامي
للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فهذا الله عليه واضحة لان
مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد لان الظن الحاصل من المنقول لخبر الواحد اذا كان حجة
فالقطعي المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقوله نحن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد
فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وبما يمنع من جهة ذلك التساوي ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو
غير معتبر الاولى قولك احتمال الخطا في مدعي الاجماع معارض بكثرة الخطا اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثرها كما

فيبقى

الطريقين

البنا

فيبقى
نعم نقل العلم من حجية دعوى لزوم القطع في الاصول غالبا عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء ان الحق ان المقامات مختلفة في الترجيح فرب
خبر يقدم على اجماع منقول بل اجماعين منقولين ورب اجماع يقدم على خبر صحيح بل اخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة خصوصيات المقامات
الخامس احتج المنكر للحجية بان مقتضى الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والايتين وبقي الاجماع
المنقول تحت الاصل يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو مدلول التزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع على انه
ليس بحديث واما الايتان فقد ذكرنا انهما تشملان ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل على حجية خبر الواحد
مطلقا ايضا بل غاية ما يثبت هو اخبار الاحاد مع صفة لا وجد لها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت
التفاوت بسبب قلة الوسايط وامكان حصول القراين على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وساير التغيرات
وكذا بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القراين في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى زمانين فلا اجماع
على الاجماع المدعى الذي يعلم دعويه ولا توجد الا على العمل بالاخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في
زماننا ايضا فانقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقوله في الاجماع المنقول فان اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي نحتاج اليها
في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع وغيره فلا يمكن تحصيل
فاسد باب العمل بظواهر الايات ايضا كذلك اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الايات حجة هو متفاهم المشافهين وتحصيل متفاهمهم يحتاج
الى استعمال الظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الحقيقة يعلم ان دعوى امر لا يجوز
العمل فيه الا بظن ثبت حجيته بالاجماع او دليل قاطع امر مجازف فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد ظنا اقوى
من ظاهر الايات ايضا فالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم واصول الدين
فقط كما هو مورد اكثر الايات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من ضروريات المذهب فهو خارج بالدليل
فيقتضي الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل والملك دعونا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة
الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة
بسبب وجود المخالف تعارضها حتى من مدعيها كما مر الاشارة اليه فقد ظهر الجواب عنه ونقول ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق
الاجماع كما عرفت ووقوع الخطا من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها وكذلك
التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا
يقدح في حجيتها فيه خبر الواحد وكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطا والخطا في القطعيات
في غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب العقول يدعي ان الجسم يعني الانفصال هو بديهي والاخر يدعي ان غيره بديهي فتعارض
الاجماعات وتخالفها منبي على ذلك الا ترى ان السيد ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على حجيته وجهه ان
السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد وانضم الى ذلك في نظره قراين امر وغفل عن طريقة اهل الحديث

منقول

اذ لا نعلم

الظن بدون ما يفيد

وحكم بكون عدم جواز العمل به مطرو الشيخ نظر الى طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون جواز

العمل به اجماعا وكان سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في الاخبار كما صرحوا وكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع

على مقتضى قطعا من الامام وانعقد اجماع اخر على مقتضى اخر بعينه لعدم قطعا وهذا ليس ببعيد ولا مستنكر وصير

المخالفة من الاحكام عندهم اظهر من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع المدعى عن دعويه الظاهر من جهة هذه الامور نعم هنا

كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين

بانه لو كان اجتماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلالة بنفسه او بغيره ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد

على اجتماعهم المنقولة مع انكم لا تفرقون بينهما فاذا كان الاجماع المنقول عن مثلهم محتملا لكون مدعيه قائلا بكونه اجماعا من

هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة

الراوي ومع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المزكي واعتقاده في العدالة فيجب عنه في محله ان شاء الله واقول في دفع

الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير من لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة

المدخولة بل يصرحون بالاتفاق من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة ونفاها سيدنا المرتضى واما الشيخ ومن وافقه في هذه المقالة

فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وبان العلم يحصل

من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقعي عنده ايضا هو ما ذكره القوم ولاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في موضع

نعم ذكر ذلك ايضا طريقا لمعرفة قول الامام حيث لا يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم لهم نظرا

من عدم ظهور المخالفة بعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور او بغيره بنفسه وردعهم عن ذلك وكذا لو كان بينهم قولان

ولم يظهر لهم مخالفة ولم يعلم موافقتهم لهم فقال ان هذا يدل ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر واقامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ

الاصحاب اجمعوا على كذا واتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكرونه في هذا المقام وهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه

فان اتفاق الكل واجتماعهم كاشف عن راي رئيسهم بلا اشكال نعم ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر منه انه اذا اراد حكاية

الاجماع على غير الطريقة المشتهرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم للاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك

مع تعدد اصطلاحه تدليس ينافي الظهور حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان

ظاهر حال المزكي انه يذكره في كتابه ليكون معتمدا لكل من يجيء بعده فاذا قال فلان عدل لا بد ان يريد العدالة التي تكون كافية

عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم يصرف الى الافراد الغالبة مع ان حصول

مقام لم يعرف في الامامية مخالف في الحكم ولم يتبين لنا مرجوح المخالف فلا يكاد ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة

اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا اجماعا فلا ريب انه يفيد

ظنا قويا فقد يمكن الاعتماد عليه فلنجعل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية اجماع المنقول اساسا وهنا اشكال اخر ايضا

وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني يعني انه يدعي الاجماع بظن حصوله وانتم لا تعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد

على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول او الثاني وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون

على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القطع لا الظني فيحمل اطلاقهم عليه وكلما كان من قبيل الاول فيصرحون

بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه ايضا اجماعي او امثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك

فلا ريب انها صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد

القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما حققه الشيخ كما مر ولكن لابد من البيان لتفاوت

المذاهب في الاحتجاج وتفاوت مراتبه فيتفق بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذا اعتبار المرجحات من

علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها وتنقسم بسند

والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان السيد

المرتضى اجمع عليه فقال هو مما اجمع الاصحاب من دون واسطة عن شيخه فهذا موقوف او روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بحذف الواسطة

وما كونه بخبر الواحد او المتواتر فقد صرح المحقق البهبهاني سلمه الله فيه على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر

الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق اراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وتوافقهم بشيء لا يستلزم اذعانهم بنفس

الامر وان قال كل منهم انا اذعن بذلك لاحتمال التقية او الكذب عن بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لمصادمته

العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان

القطع بوجود العالم من الاجماع المتواتر على حدوثه فقول بفرض تواتر الاجماع وان كان قلما ينفك عن الضروري وفرض بعد فرض نادر

وسيما مع كثرة الوسايط ولكن يمكن ان يوجه الاشكال اما اولا فبمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن بثبات غيرها بعض

فيمكن حصول العلم بعدالة عليه باجتماع كثير من العلماء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على

اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجماع امثال هؤلاء على الخطأ فكذلك فيما نحن

فيه فاذا نقل جمع كثير يؤمن تواطؤهم على الخطأ اقوال المجمعين مع دعويهم بمعرفتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك

فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم في ادراك انطباقه قولهم لرايهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك

كل منهم بانى مذعن بما قلت فثبت بما ذكرنا انه يمكن حصول العلم بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم

به اتفاق كل العلماء اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم براي اكثرهم وعامتهم وان كان ذلك بسبب

انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فمراد القوم بالاجماع

الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فيفهم من تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا

في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى قال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون بحجية الاجماع

من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الرؤساء اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد ان يكون كذلك في الواقع وليس

علينا ان نبحث عن مطابقته لرايهم ثم ان قوله لا تجتمع امتي على الخطأ كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطأ يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطأ

الشيخ

لو لم نصر

اولعله اجماعي

المذكورة في شتى القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول عن الحجة في اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح

ايضا فلو اجتمعت على هذا القول لم يكذبوه فهو عمال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية
نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني وكلام الحاجبي في مقام الاستدلال ودلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واما جعل
مع نقل الخبر الظني نوجوب مع نقل القطعي الى آخره فقوله ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى لحصول الاجماع على القول الخفي والا اتفاق على
القول الخفي اذا يريد مستحضر اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه والا فلا نظر من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه
ومفهومه مع ذلك فاي فائدة لهذا في المسائل الفقهية الا ان يرى ان ما تقدم هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر
قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع ونقله على ما حقق المقام لانه قطعي الدلالة على مراد المجيبين وح فلا معنى لقوله
والا فظني لظنية نفسه فان مراده من ذلك ان هذا المقابلة لا بد ان يكون بدون التواتر فلا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونقله الا لكن ذلك بسبب ظنية
طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنقله وهو كذلك ان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطعي النظر عن
الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فكل هذا اي فان قلت لعل مراده ان نقل احاد يروونه ذكرانه من القران لمن
يعلم قطعا من ان القران قطعي موافق لنصه ومحدود بسعتين ولكن لا يعلم ان هذه الاية هل هي من القران ام لا فهذا نقل قطعي بالظن قلت ليس ما نحن
من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة بعض الكلمات والايات فالكلام في ذلك انا نعلم ان هذه الاية قران ام لا الا انما من القران ام لا فالاجماع
ليست متحققة في الخارج لتحصيل الاجماع بها فاذا شك في ان ذلك هل هو منها ام لا فالشك في ان هذا اجماعي ام لا فافهم حتى تعرف الفرق ولا يختلط عليك الامر
قوله فالقطعي المتن الثابت به انما نفهم معنى هذا التشبيه لو اراد من المتن القطعي القطعي لو هم فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض
عدمه قوله الحاجبي لا يقصد ان الخبر الذي يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور ثم هذا الخبر يرويه عنه اذا لم
يكتف بقرينة توجب القطع ظني وقرار ابن الحاجب في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد ما هو ظني انه من الشارع دلالة وسندا
فنقل ما هو قطعي في الجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف
من يروي عن الراوي عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع وان اقتصر على ظنية الدلالة فيجوز ذلك القياس بالنسبة الى الصدور الخبر ايضا
قوله وليس غرضه لا يتوهم هذا المعنى احد كلامه قوله فالنظر يحكي اوليه قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بني عليه المقام وان كان موافقا
لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت المقصد الثاني في الكتاب قانون الحق جواز العمل بمحكم الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا
للاخباريين حيث منعوا الاستدلال به على ما نسب اليه بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة
الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان اراد انه لا يجوز العمل بالظواهر
التي ادعي فيها الظن المجمل مثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها بالضرورة اكثر ما متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما فاد الظن منه
فقد منعنا عن العمل مع قبوله في القران محكم بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو ايضا باطل الى ان قال وهذا
التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشبيه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل يعم الاخبار ايضا وقد مر بيانه في باب حجية
عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القران
مختص بالمعصومين لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان
عروض الاختلاف لا في اول زمان نزوله فقوله الحق ان القول بجواز العمل بها مما لا يصدر الا عن غفلة والذي خوطب بالمشافهون فان الضرورة قاضية

بعثه رسوله وانزل الينا الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامره ونواهيه ودلايل المعرفة وقصصا وعبرا ووعدا ووعيدا واخبارا بما سيجيء وما كان
ذلك الا ليفهم قومه ويعتبروا بما فيه ويعملوا بمراده من دون بيانه وما جعل القران من باب اللغز والمعمى بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعمى ايضا
مما يظهر للذكي الخامل من اهل اللسان والاصطلاح بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك فان النبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب ان اظهر معجزة
نبينا واجلها وانفعها هو القران والكلام ان اعجاز القران هو من وجوه اجلها واقواها بلاغته لا بمجرد الفصاحة واسلوبه لسائر الكلام ولا يخفى
ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني فالقول بان العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان
النبي ص من دون ان يفهموه بانفسهم ثم يعلم البلاغة من شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك
بل يمكن دعوى التواتر ومنها ما ذكره امير المؤمنين في الخطب المذكورة في نهج البلاغة في اواخرها والصلوة على نبينا الذي ارسله بالفرقان
ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران ليكون للخلق هاديا وبشيرا فالفرقان امر زاجر وصامت ناطق حجة الله
على خلقه اخذ عليهم ميثاقهم الذي هو اخر ما ذكره من هذا النمط ومنها اخبار الثقلين الذي على تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك
بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف فهم
جميع القران ببيان اهل البيت فان ذلك لاجل فهم المتشابه قلت وما لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا مذعنون بما
قاله لهم هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله وما قيل
ان المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالته مضاهيا بالنسبة الى الواقع وكذلك المراد بالمحكم هو ما يراد في النص او المراد
بالناسخ فيه ما لا يخفى اذ من المعلوم الغني عن البيان ان تجري عادة الله في بيان الاحكام على المنطق والكلام وان الكلام كله لا
يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقائق وبالقرائن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة
على السامع واحتمال اشتباه القرينة بغيرها فهل يعهد من نبي او وصي او متكلم الذي من حكيم وعاقل وسفيه ما هل التوقف في حال
التكلم في الخاطب انه هل حصل له اليقين بمرامه او اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر لنا بما يفهم لا يفعله
ذلك اليهم غالبا على لفظ يحتمل الثلاثة الوجوه وهكذا وسيجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بحيث يتحير السامع
مترددا لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المعينة لها او لتعدد المجازات وهكذا والحاصل انه لم يكن ظاهرا وكان ولم يردوا تشبيه دلالته
في غيره مما ضح دلالته القطع بالمراد والظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذه ودع
ما استشكله بعضهم في هذا المقام لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او يدعي استفادة ذلك من بعض الاخبار ما يدل
على ان المحكم هو الثابت المنسوخ من المتشابه انه مثلها في عدم جواز العمل ومن الناسخ محكم يجب العمل به فهذه الاية محكمة والمتشابه منها
ولا يحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الرواية بروايات الثقلين ايضا من الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على
انه يمكننا الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو استعداد الفهم بعد الافهام فان لفظ ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي لا لفظ الكتاب
حتى يكون معركة للنزاع ولا يثبت المتبادر هنا التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى بيان الامام
فانه يشمل العرب الفصيح فنحن ايضا لا نلتزم وجوب يمكننا الفهم بنفسه بل هو محتاج الى المترجم لو كان عجميا مثلا الى البيان ولو كان عربيا الفهم

وهذا ايضا في دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي نعم ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها
في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان منه وما توهم ان العرض على بيان الائمة لكنا ايضا
نتمسك بالكتاب ونعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بآيات الكتاب
لاصحابهم شديد ايام بذلك واستدلال بعض الاصحاب على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والجواب ان هذه
المقصود من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان واما الادلة الاخبارية في الاخبار التي تدل بعضها على حصر علم القران في النبي والائمة
مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع قال انما يعلم القران من خوطب به ومنها ان جميع من خلق الله في [illegible] بهوى ولا راى ولا مقاييس قد
انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران ولتعلم القران اهلا الى ان قال هم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه
انظر بالصريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناه اخبار اخر والجواب عن الكل بامر ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بانحصار وصحاح ايضا في ان العلم
منحصر فيهم راسا وقطعا ولا يعلم احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما بينه لنا [illegible] كيف [illegible] على ذلك [illegible] ومنها الا
خبار التي تدل على عدم جواز التفسير بالراي كما افتى بمضمونها المحقق الطبرسي حيث قال في مجمع البيان اعلم ان الخبر قد صح عن النبي والائمة
القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروت العامة عن النبي انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد
اخطا وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب في انه لا
يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في القران بالراي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة ودليل معتبر فلا [illegible]
من التفسير بالراي جواز العمل بالظاهر ويمكن ان يراد من ان ترد ما يعمه مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وادعاء معنى اللفظ بمجرد
الاستحسان فهو ممنوع مع انا نرى ان المحقق الطبرسي كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر وما ذكره المفصل من انه يجوز العمل بالقطعيات
منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره وفيه ما مر من ان محل النزاع هو كان ظاهر الكتاب من حيث ظاهر الكتاب فلا يضره هذه المحتملات
قبل [illegible] مثل اوائل نزول الكتاب فانه لم يكن يجوز العمل بها حتى يثبت ناسخها ومخصصها ومقيدها واما بعد شيوع هذه العوارض فيعمل على
مقتضاها انا نعلم بها على [illegible] فانما الحكم فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من تعارض الادلة والمجتهدون ايضا يقولون
بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض [illegible] بل اتفاقهم على لزوم الفحص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يكفي
ان الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون باخبار الائمة ببعض [illegible] عام بدون فحص عن المخصص [illegible] كانوا يعملون با
كك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو عارٍ عن الدعاوى ونحن نقول في الكتاب بنظير ما انا
قلنا في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك [illegible] جواز العمل بالظاهر على ما هو عليه
واما الاستدلال [illegible] على [illegible] العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالايات فهو دور وان كان لا يتم الا الزاما والا فعند هذا المفصل ان ادعى انها من المحكمات
القطعية الدلالة [illegible] ظواهر القران [illegible] عموما واطلاقا [illegible] بالظواهر لما بينا من الادلة على حجية
الظن الحاصل من [illegible] الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه من حجية الظهوران حجية ظواهر القران على وجوه
فبالنسبة الى بعض الاحوال العلوم الحجية [illegible] بالنسبة الى [illegible] من مظنون الحجية وكونه مظنون الحجية [illegible] كان [illegible]
الاخبار ووجوب التمسك بالاولى [illegible] واما [illegible] بالخصوص [illegible] الظواهر [illegible] اصالة عدم النقل

٢ اسمعهم مما امر عمل الحق او الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به ويدفعان جميع ما امر فلا يختص صلى الله عليه واله وما رواه ايضا في الروضة عنهم واعلم انه ليس من علم الله ولا من امره ان يامن احد صح

دعوى التخصيص

التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت بحجية وقت انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية واقتضاء الامر الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار
ايضا من باب الخطابات الشفاهية فيكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية لامثالنا فمن تلك الاخبار وظهر حكمها بالنسبة الينا
ايضا لم يعلم دليل الخصوص فيدخل ايضا في القسم الاخر فيمكن على ذكر منك واشطر لتتمة الكلام **قانون** قد تواتر القران متواتر فما
نقل الينا احادا ليس بقران لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كك فالعادة تقتضي تواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمن من التحدي
والاعجاز ويكون مستمدا بيان الاحكام واما الثانية فظاهرة اذ لولا تواتر القران في الجملة وجب العمل [illegible] بما لا نعلمه ولا شبهة
[illegible] لكن تواتر جميع ما نزل على محمد غير معلوم وكذا وجوب تواتره واما الثاني فلانا انما لوحظ من تواتر القراءات السبعة لمن سلف وغيرها الان
ان بعض المعجزات مما لا يثبت تواترها وايضا ثم لو لم يمنع المخالفون على انفسهم اللطف كما منعوه في شهوده [illegible] واما الاول فيعني تواتر جميع ما
نزل في لفظه وتصحيحه [illegible] مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان [illegible] من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب
الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقادات [illegible] ان المراد [illegible] في
الاخبار الدالة على ان في القران الذي جمعه علي ع [illegible] زيادة لم يكن في غيره انما كانت من باب الاحاديث القدسية لا القران فهو بعيد [illegible]
على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع الحياة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين لما
سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى وانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران وما روي عن الصادق ع في قوله
كنتم خير امة اخرجت [illegible] كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله ليس هكذا انزلت وانما نزلت كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت
ومنها الاخبار المستفيضة في ان اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك
مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القران كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة كان رئيسهم
امير المؤمنين وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع واما الذي كان يكتب ما نزل عليه
في خلواته ومنازله فليس الا امير المؤمنين لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله الى لقاء
حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين كما انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة
هذا عندنا مصحف عثمان فقال لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم [illegible] وهذا القران كان عند الائمة يتلونه في خلواتهم
وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرا رجل على
ابي عبدالله وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبدالله كف عن هذه القراءة واقرا كما يقرا الناس حتى يقوم
القائم فاذا قام قرا كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وتوجيه هذه [illegible] بما يدل على ثبوت نقص من هذا القران
الذي في ايدينا بان المراد اما نقص المعنى وتغييره بما ليس مراده تعالى ونقص ما فسروه بعضهم اكتبوا في مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم
كانوا يتلفظون بما فعلوه عن ذلك وان اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشيء لم يكن اظهاره صلاحا لوقتهم فامروهم بالكف
عن ذلك حتى يظهر القائم فيظهره لا انه كان شيء في القران داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجوه

٢ اليوم
٣ يتيم

في القران وعدمه فعن الكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان ٣

ثم قال السيد بعد نقل الحديث هذا الحديث وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان
ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي فلولا حصول المخالفة بينها لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل
عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان
الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا
والى اهل البحرين مصحفا ثم عدّد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف
الواقع في زمان القراء وذلك المصحف الذي وقع اليهم خاليا عن الاعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف التي بخط مولانا امير المؤمنين واولاده
المعصومين وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة ان ابا الاسود الدئلي
اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما وقع اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك
من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد
بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع
الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل
في علماء المسلمين والعالمين بالقرآن ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون القراءة
عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه
ثم يذادون عن الحوض وما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن
نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي بايدينا فيكفي كونه محفوظا عند الائمة في حفظ اصل القرآن في
مصداق الآية ولا ريب ان ما في ايدينا ايضا محفوظ من ان يتطرق اليه نقص او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله لحافظون لعالمون وان القول
بجواز التبديل يفتح باب الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لفقد البلاغة والذين
ما ناطوا الاعجاز بها الا باعتبار وجوه الاعجاز ايضا مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة ومن ادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ الطبرسي في التبيان
ومجمع البيان والذي له مدخلية في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام مع انه لو وقع فليس
باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب بانا امرنا بعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد
من هذه الاخبار عن النبي لا ينافي ما ذكرناه لامرهم ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن
الائمة فلا ينافي لحجية فهم المعنى مما عرف الخصم حكم شأنه الظاهري كما سنقول في القراءة السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك ونقول انا لا نلتزم بتغيير
ما ذكر في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هي حجة وان كان لا ينافي في بعض ذلك حذف ذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام
التي بالظن بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يجب تغيير الحكم الثاني المشهور كون القراءات السبع متواترة وهي
المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو بكر والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق
بها القراءات الثلث الباقية ايضا ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى

ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل

صحه

والشهيد الثاني

والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة من المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها
مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تعالى
كلامه وبعضهم زاد على ذلك وهو محمود وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من اصحابنا منهم السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره
عدم التواتر وقد وافقنا على ذلك السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين
قتل اولادهم شركائهم ونجم الائمة الرضي في موضعين من شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهره
انها متواترة ان كانت جوهرية من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى لاختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما
ان كانت الادائية من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا تتعلقه
بهم تواتر قول الفاضل ... واراد الاصحاب من يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله كما يشير اليه ما ستنقله عن شيخ الطائفة ويشكل
ذلك بعد ما عرفت مما نقلناه في القانون السابق وان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل بمقتضاها فهذا هو الذي يمكن
ان يدعى معلوميته من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهو لا ينافي عدم علمية صدورها عن النبي ص
ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار
وان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته
في الحديث نزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها مفرقة في القرآن فبعضه بلغة
قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن
ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤا
كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك وهذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس ... ان الكليني روى
في الكافي بالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على
حرف واحد من عند الواحد فالظاهر ان تكذيبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات السبعة كما هو الظاهر ... على حرف واحد
من عند الواحد فلا ينافي في صحة الخبر اذا اريد منها اللغات السبع او البطون السبع ونحو ذلك مما رووه ايضا عن امير المؤمنين عليه السلام قال ان الله
انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص فلما روى العامة عن النبي ص وكذلك ما رواه
ايضا عن زرارة عن الباقر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليست
القراءات السبعة ما رواه في الخصال عن حماد قال قلت لابي عبد الله ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام
ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة ان القرآن نزل على سبعة احرف ولكل واحد منها ظهر وبطن
ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي

يتعلق م

على ما يقرب م

فقال

عن ابيه عن ابائه قال قال رسول الله اتاني آت من الله فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك

ان تقرأ القرآن على سبعة احرف ولعل هذه الرواية مع ضعف سندها ايضا غير واضح الدلالة على المطلوب فكيف كان فقد يحكى تواتر السبع عن النبي

على كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها انهم نصوا على انه كان لكل قار راويان يرويان قراءته نعم اتفقوا على التواتر في الطبقات

اللاحقة وايضا تواترها عنهم كيف يفيد وهم من آحاد المخالفين استبدوا بآرائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ان ثبت فلا حجة فيه مع ان

كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول الله كذا كما

يظهر من اختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيما لقراءة المعصومين فكيف يكون قراءة السبع متواترة

من الشارع انتهى كلامه ماذكره اقول فيمكن ان تواتر الراويان كانا يرويان القراءة عن شيخهم عن شيخ شيخهم كان يقرأ كذا يعني الشيخ كان هكذا

القراءة المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا رواية اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك

وذلك لا ينافي في مخالفتهم للمعصومين ايضا لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع ايضا باختلاف القراءة في ترك

البسملة وقد تواترت قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف يكون تبطلان المتواتر

عن النبي وفيه تأمل وعلى ما بينا عليه من كون ذلك تجويزا عن الائمة فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة

من كون البسملة جزءا وانعقاد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني قال في شرح الالفية اعلم انه ليس كل ما ورد من هذه القراءة متواترا

بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءة فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر

بالقراءة ما تواتر من هذه القراءة وان ركب بعضا في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقي آدم من ربه كلمات فانه لا

يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد

المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجزري عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما

اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السورة فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به روح الامين على قلب سيد المرسلين

تخفيفا وتهوينا على هذه الملة وانحصار القراءة على ما ذكروا امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء ينكر ذلك خوفا من التباس

الامر وتوهم ان المراد من السبعة هي الحروف التي ورد في النقل بان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى قوله ره وانحصار القراءة

متنابه المقصود والاظهر انه اشار الى تحقيق يعني ما في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلنا عن الائمة ثم ان ما لم يوافقه فيه

القراءة فلا اشكال المشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف فيه الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطّهرن مع عدم ثبوت

تخصيص هنا فيعمل عليه ويؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية والتعين التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى احب القراءات الي ما قرأه عاصم

من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك

كله تكلف ولو قرأ به صحت صلوته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونه قرآنا وذهب بعض العامة الى انه كأخبار الآحاد يجوز العمل

وهو مشكل لان اثبات المتشرع لو امكن الدليل عليه فانما يكاد بعد ذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات مثل

[margin: جزء القراءة في جملة] [margin: نقل] [margin: عن الامر] [margin: لم يكن منحصرة في السبع او العشر او كانت ازيد من ذلك واكثر ... المرض فيه الصدر الاول] [margin: منه [illegible]]

من ان الخبر انما رواه ... لا انه نقل خبرا ان القرآن لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم

عندنا من غير القراءة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثالث

في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره غير العاديات وفيه مطلبان المطلب الاول في القول قانون الحديث حكاية قول المعصوم او نحوها

او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية حديث القدسي داخل في السنة وحكاية هذه الحكاية منهم داخل في الحديث واما نفس حديث القدسي

فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي فتعريف الحديث

بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع من المعصوم والنسبة فائدة النقل هو عدم الدخول

لكونه كلامهم في الاغلب الا ان يراد به حكاية فانه دائما اخبار ونقل الكلام المسموع وهو الذي يسمى بالمتن ومتن الحديث [illegible]

لنفسه مذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى الصحابي والتابعين ايضا والكلام فيما يرد

على التعريفات واصطلاح طردها وعكسها يشغلنا عما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح

اهل الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت الاول واما الثاني فهو كلام لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو

الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن ليدخل نحو علمت وليس المراد ثبوت الخارج لجميع الاعيان الخارجية ليناقض في كونها امرا اعتباريا لا

امرا مستقلا موجودا وايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه وان كان الخارج

ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فقولنا زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده

في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض

الحصول والوجود وجود حتى يكونا موجودين خارجيين لزم التسلسل فثبوت حصول القيام امر خارجي لا وجود خارجي وكذلك لوجود زيد

وبالجملة النسبة في الخبر لها في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت نسبته بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم

بنفس الانشاء فقولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت

الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول لها ان دخلت الدار فانت علي كظهر

امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد التلفظ بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ انما يحصل به ولا مانع من حصوله

حايل عن اثره وتاخيره عن الموقت لا ينافي حصوله ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على الشرط

وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل التكذيب والتصديق وقد يفرع على ذلك ما لو قال لاحد زوجاته من اخبرني بقدوم زيد فهي

علي كظهر امي فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار بالصدق والكذب ويشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق وان الصدق انما هو مدلول الخبر

والكذب انما هو احتمال عقلي وان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم منه ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصادق بانه الخبر عن الشيء على ما هو الصدق

[margin: ١٢٤] [margin: من قال بالفرق بين الحديث والسنة ... ثم نقل الى حكاية قول المعصوم] [margin: التسلسل] [margin: لا حمل]

هو مطلق الاعلام

هو به يتلزم الدور وتحقيقا عندنا بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو الاعلام فلا دور او ان المراد بتعريف صدق المتكلم لا الكلام فقد يصدق والصدق
في تعريف الخبر صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فنقول صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه
على اقوال المشهور والاقوى ان الصدق هو مطابقته للواقع والكذب عدم مطابقته له للتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه
واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق
الواقع فقول القائل السماء فوقنا او تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا معتقدا غيره كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد
الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم
الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور اي الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان اراد من قبول التشكيك
في الاعتقاد المشهور القبول ببعض ازاده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم الـ
المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور ما يقبله وتقسيم الاعتقاد الى هذين والظن وهو مفوت الجهل المركب بما قيل في
دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا على ان يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا مما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة
قلت المراد من قبول التشكيك احتمال النقيض [illegible] بحصول الشك فيرد عليك الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك بما يكون
مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني الخبر
على الطرف فانه هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد راسا
والمراد ان مدلول الخبر يتصف بالكذب لا فلا حكم للشاك حتى يتوهم ان خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون فانه حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب عنه
بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنته شهادتهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيد من ذكر كلمة ان واللام
والاسمية [illegible] ان هذا لا يبطل قوله لان المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب خلاف معتقدهم ايضا فانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا
ولم يثبت ان وصفه بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انها راجع الى دعوى الاستمرار كما يشعر به الجملة المضارعية وثالثها انه راجع الى لازم فائدة
الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم يقسمون بالكذب وهو عادتهم وشيمتهم فلا يعتبر شهادتهم
ولا يعتمد عليهم فان الكذب محل الصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته شهادة لاشتراط مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة
وتوجيه التسمية كان الاخبار بان ذلك شهادة فيؤول التسمية ليس بخبر [illegible] من اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها
انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا
غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة
ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة
ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابق

مع اعتقاد المطابقة

المطابق والكذب هو المخالف فقط والباقي وسايط بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا
اخبار النبي عن الحشر والنشر او عن نبوته في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو مفاد ام المتصلة ولا بد ان يكون
المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد
ان يكون واسطة بينهما قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما
على زعمهم وما قيل لانهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء ثالث ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء
ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء وهو الكذب عن عمد ولا عمد المجنون فهذا ترديد بين
نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد اما داخل في مفهوم الافتراء وهو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادة والقصد في خيار المجلس
المستفاد من قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل ولا [illegible] ذلك في نفي الافعال
ويعتبر في عدم الافتراق ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل
لما دل على ما اخترنا من مذهب المشهور فنحمل هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة فالترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام
الذي التخليل فيه قصد ليس بخبر وبيان مدخلية القصد في كون الكلام خبرا هو انه يمنع كونه كلاما وهو كما ترى على ان هذه الاية على فرض تسليم لا انها
تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقق معنى الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على ما طابق الواقع والاعتقاد [illegible]
انحصاره فيه فلا فاذا لم يثبت حقيقة الكذب فيه فان الصدق بطريق اولى ولئن تم على فرض تسليم اثبات الواسطة فانما يثبت واسطة واحدة من الوسائط
وهو الخبر مع عدم شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما قال العضد وذكر شيخنا البهائي ره ان اثبات بقية الوسائط [illegible]
ومع الشك في مطابقته للواقع ومع اعتقاده بها لا يكون في زعم الفصحاء ان الشك في الصدق لا يكون الا من مجنون فكيف اعتقاد الصدق وقول
وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره هذا غير مطابق للواقع جزما فان كان مع اخباره بنبوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا ينافي طريقة
العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيه بالمجنون حيث ان الشك في المطابقة وعدم [illegible] لا يصدر
الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة [illegible] على ما ذكر انه لا يثبت الا الواسطتين لا ينبغي مجال الادخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه
بالمجنون اما من جهة الاتوافكاره او من جهة مطلق تكلما وطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان خبره امر واحد جزئي حقيقي موجود في الخارج
لا يقبل الا احد الاحتمالات اما كونه لا عن شعور او عن اعتقاد المطابقة والعياذ بالله ومع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر في الوجود فاما ان يقال انه يقول
لا عن شعور كالمجنون او يقال انه يشك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون في الجمع في الاخير ايضا الا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل
انه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر [illegible] كلام المجنون وحالاته والخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بكلام المجنون وحالاته ولا يبعد
ترجيح الاول لكونه [illegible] سقوط الاعتبار صورة ومعنى وفي مقابلته الافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضدي ظاهر [illegible]
ايضا فلا خطأ الشهيد ره في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثيا لانها الاخبار بدون اعتقاد والظاهر ان المراد بالاعتقاد
هو ما يشتمل الظن والشك [illegible] ولذا لم يلتفت اليه الجاحظ ثم الى هنا كلام [illegible] لم يلتفت اليه احد من قبل [illegible] الى التامل فيما ذكره

[Margin notes:]
نعم
٢ والجهل المركب هو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك
٣ وخامسها نظر
وخطا م في [illegible]
المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر [illegible]
بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور الحقيقي ان الاية لا تثبت الا الخبر لا عن قصد شعور لو اريد التشبيه

ثم ان التمام من فروع هذه المسئلة في حواشي نهاية الشرف فقال وعما يتفرع عليه كون صدق الخبر وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا انه لو ادعى ان المدعى
لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى مذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ ولا على مذهب النظام لا تسقط ولو قال لم يصدق
شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون مذهبين الاخرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام
ولو قال لم يكذب فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخرين وعما يتفرع على هذا الخلاف ايضا لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق فعلى
المذهب المختار ومذهب الجاحظ فهو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس
اقرار انتهى كلامه اعلى الله مقامه اقول الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق
او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد كون
اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذا الجاحظ لا يصفه به الا ما يعتقده
كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد
من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الصدق والكذب امران نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامري
لا بما يعتقد صدقا او كذبا فلو كان الخبر مطابقا للواقع واعتقد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا
فلو نذر لفلان ان يعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطى شخصا لا يعتقد تحقق الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فبر نذره ان ظهر
له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا
اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه وبر النذر في الصورة المفروضة وعدمه وعكسهما مع انه يجري ذلك على المذهبين الاخرين
ايضا فانا اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بان المعتقد في ذلك الخبر بملاحظة الخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدقا ما
كذلك واذا تبدل فيصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب لا انه صار كذبا الان ولا معنى لكون الخبر صادقا في وقت كذبا في وقت اخر
في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم علم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو كتابة عنده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند

في نفس الامر لا ما هو كتابته م

والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك بالضرورة بمعنى [illegible]
الى فلان يعرفها ويعلم انها كتابة ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا فتامل فيما ذكرنا تعلم انه لا يحصل الثمرة فيما التي ذكرها فان قول
المدعى كذب شهودي معناه كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني انهم قالوا كذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة وهو
يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلثة فان كان كل واحد منها يعتبر فيه مطابقة اعتقاد الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان قول المدعى
كذب شهودي معناه انه اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بيناه سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار ايضا تابع لاعتقاد الواقع كلما
دل عليه فهو يثبت وان لم يقصده وليس معناه انهم كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولا مخالفا
لمعتقدهم والذي صرح به المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تعبيرنا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كان نفس الخبر انه
قال لم يصدق كذبه معناه على مذهب النظام ان خبره غير موافق لاعتقادي فكذا غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد
انه غير موافق لاعتقاده وهو فهو اقرار بعدم ثبوت شيء في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب الخبر على ما ذكره هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه

صح

والمراد بالخارج

والمراد بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كالشرائط او اللوازم البينة التي هي خارج المدلول اما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ وما بيده كما المدرك
ونزعم انه هو كذلك المكتوب في هذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا المكتوب في الواقع فحقيقة مذهب الجمهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام في نفس
الذي في الخارج الحاصل منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب فيه كذلك لكن الوصف في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة
مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ حيث ان اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب
بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه فالخارج
عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه مخالف المعتقد من حيث انه مخالف المعتقد
واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا الخبر عند النظام
ايضا لا بد انه يتصف بالصدق والكذب فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر من توهم ان مذهب
النظام ان الصدق هو مطابقته لاعتقاد المخبر فقط والكذب مخالفته لاعتقاده فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف
الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو جهل لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي
على مذهبه وهو مختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله الصدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من يلاحظ
الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير عنها بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى
انهم لكاذبون من حيث ان الواصف بالكذب هو الله مع ان علمه تعالى مخالف لما يعتقده ووصف الله هذا الخبر بالكذب لكونه مخالفا لاعتقاد المخبرين
ويدفعون ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم
وفي اعتقادهم لا بالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان يخص اتصاف
الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا تتوهم ان ما ذكرنا هو ما
ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بتقريب ان الله اطلق الكذب على مثل ذلك فانما شهدوا به لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه مع

من حيث انه مخالف لمعتقدهم ٢

رجوع قوله انهم لكاذبون من هذا الخبر وكذا الى الشيء كونه امرا مخالفا لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع
في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب اخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك تقييد لاطلاق الاية وخلاف
ظاهرها فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان لا بد من التقييد فتقييده بما ذكرنا فهو جار على المنهج الذي
قررناه هنا ثم ما بالنا مل فيما ذكرنا نقتدي على مصرحه ببطلان ما بين ما يتوقع الفروع التي ذكره اه وافقه الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في هذا النوع
الاخير لكنه لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة ثم قال الاظهر ان ذلك في فروع القاعدة
ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما صادقان فانه يلزمه الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابقة للواقع
واذا كان مطابقا للواقع على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق كلما يصدق لم يكن عليه على تقدير الشهادة لم
يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الان ومثله لو قال ان شهد على شاهد على [illegible]
يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام فيه ما هنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس ان ما يخبر به الشاهد هو مطابق لاعتقاده

٢ بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله ما ان المراد انهم لكاذبون في زعمهم بانه معنى حق وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا الكذب مخالف للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم وحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب هما مطابقة خبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية صح

البعد من

فقط وان هذه المسألة لغاية في هذا الاطلاق في هذا المقام وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسألة
على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اذ لا دخل له بما نحن فيه وموضع استلزام ذلك ثبوت الحق بالكلية انه وفاقا للمايزي وتفصيله
في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في آخر كلامه وهذه المسألة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر ان مراده من كون المسألة لفظية
هو كون الخلاف في تفسير لفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني ايضا ويمكن ان يكون مراده من عدم النفع فيها ما ذكرنا
لا ما ذكره التفتازاني في فائدة له في شرح هذا الكلام المسألة لفظية لغوية لا تتعلق بعلم الاصول لكثير تعلق ولا تحقيق المعنى الذي وضع لفظ
الصدق والكذب له ثم قيل المراد نزاع لفظي يتعلق باصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي انه قيل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وما
ذكره تامل اذ كون المسألة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بمسائل الاصول لان كثيرا من المسائل
الاصولية لغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا
فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو ان ما يبحث عنه في الاصول من هذه المسائل هو ما كان ثمرتها القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع
في الاوضاع الهيئية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا ومثل
المعمولين لحرف ... ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف ومضاف اليه مثل على الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد مع امكانهما
فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم والخمسمائة بل وبعض الاوضاع المادية ايضا من جملة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا
وكلمة من وما وانما للحصر والعقود للعلم بل لما اصل فيه تغير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم معناهما
الاركان المخصوصة ام لا وبما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء
ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفتها استخراج الاحكام الشرعية بان يقال في ان اللفظ هل يفيد الحكم كصيغة الامر والنهي او هل
يفيد عموم الحكم وخصوصه وهل يفيد امرا بعد غير الحكم لا كالفاظ العام والخاص وكلما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع
في وضع الالفاظ ليحمل على معانيها الذي اصطلح بها ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه
الارض وهل الانفحة هو الكرش او الشيء الاصفر الذي يجتمع فيه من اللبأ هكذا ولا يبحث الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل
صيغة افعل وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالها لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار التفتازاني في قوله نعم ولكن ان الاصوليين
يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل رفع ما يحدث من الاصطلاح ودعوى ثبوته وتغاير
العرف واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث في علم الاصول فكذلك
ما يتوقف معرفة المذكورات عليها ولما كان اللفظ مستعملا في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك
اللفظ فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم الجزء الذي هو الخبر الا بتحقيقه لا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والانفحة فا
المحققون البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي كما لا تحقيق الكلام في المعنى اللغوي حتى يكون
له تعلق بمباحث الاصول فيبقى الكلام في ان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت وجه الظاهر انه لفظي
لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم ان كلام العضدي لما كان في آخر المبحث بل لما ذكرنا لانه ذكر المذاهب الثلاثة ثم قال هذا الذي يعم النزاع والاجماع

ام هذا الحكم م

منه كون المسألة لفظية م

١٢٧

اليهودي اذا قال الاسلام حق حكم بصدقه وان قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسألة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن
شرح ما ذكره الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن شرحه على ذلك بل مراده ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين
في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسألة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في آخر كلامه
وهي لفظية ورجع الضمير الى المسألة المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه وقال بعد نقل قول الجاحظ
باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسألة كاللفظي لانا نقطع بان كل خبر اما مطابق لما عندنا ولا فان اكتفي في
الصدق بالعلم وبالعدم في الكذب ثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم بادنى
ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب فليس شيئا عليحدة حتى
يتفرع عليه ويصير النزاع في اثبات الواسطة لفظيا فذلك على ان الصدق هما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف المشهور
وقال ليس فيهما كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا الا انه قليل النفع فانه يجامع المسألة وتوابعها ولو
نظر الى المناقشات وجعله نفس الخلاف في معنى الكذب والصدق وقال انه خلاف لغوي قليل الجدوى وكل الاطناب فيها كثير نفع
صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان الفروع الذي ذكره شيخنا البهائي كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراف هذا الكلام
ومعانيه وتعمق النظر في مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تفردي بما اكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ بعين الحقارة والى تعيين
العثار بعد ذلك واما قبولا او ردا لا اصلا اما والى ما عفوا والله الموفق للصواب تنبيهات الاول المعتبر في الاتصاف بالصدق
والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد بعينه فلو قال رأيت حمارا واراد منه البليد من دون نصب القرينة فهو
يتصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذا رأى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رأيت رجلا فهو
صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل وللاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا
للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا صادق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف
عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا في نفس الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عادلا
عنده في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الفساد ثم سنبدله الثاني
المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد الفاضل وغلام زيد وقيل
بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق
ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية
في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها
واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى يطابقها او
لا يطابقها بل اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك اذا قلت زيد فاضل
فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل

الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان بحسب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق

مفعول لا يجدي الاطناب

انما م

ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا يستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان
كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واما تلك النسبة الذهنية
من حيث هي هي فجوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى الاحتمال واما ما افاده بان الفاضل فقد اعتبرت
بينها نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها انتسابا
الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بما هو ثابت في الواقع فالنسبة الخبرية تشعر
من حيث هي هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما
التقييدية فانما تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق
والكذب واما بحسب مفهومهما فلا فتحقق ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى ويمكن ان يكون
مرادهم بالاختصاص هو اطلاق العرف في الحقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسبة الخبرية المقصودة
بالذات فاطلاقهما على غيرها مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال صدقا
درهما وقال احد بان زيد الفاضل لا يلزمه لنذر باعطائه وان فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة فالوا
الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا او معلوم الكذب وما لا يعلم كذبه ولا صدقه وهو اما يظن
صدقه او كذبه او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره
كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست من مقتضى الخبر من حيث انه هذا الخبر بل لمطابقة
الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله والمعصوم والخبر الموافق للنظر الثالث هو الخبر الذي
علم عدم موافقته للواقع والرابع خبر العدالة الواحد والخامس الكذب والسادس مثل المجهول ثم ينقسم الخبر
باعتبار اخر الى متواتر واحاد واما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا
ان التقييد بنفسه يخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما ينفك الخبر عنه
عادة من الامور الخارجية كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغيرها كالعلم بمخبره ضرورة او نظرا انتهى
بالقرائن الذي لا ينفك عن الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر لكونه موسوما بالكذب والصدق والسامع لكونه
خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه لكونه قريب الوقوع وعدمه ونفس المخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على
الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر
تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية
في حصول العلم بحيث لولاها لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احترازا عما لو حصل العلم من القرائن
الخارجية من لوازمه من الامور المنفصلة يقتضي انه لو حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات
الخبر يكون متواترا مطلقا سيما مع ملاحظة ما ذكروه في نفي تعيين العدد وان المدار بما يحصل معه العلم
وهو يختلف باختلاف المواقع فلا يقتضي اعتبار ما ذكر اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل
العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون

هذا متواترا مع انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة امر زايد على اعتبار كون المخبرين جماعة
فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكروه غير مطرد فلو لم يمنع من مدخلية حال
المخبرين والسامعين ونفس الخبر في الحصول فلا بد ان نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فلا الا ان يقال انه
خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق
امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند
اولهما عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيان للاديان والنبوات
وبعضهم خص المنع بما لو كان المخبر عن ماض لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين
والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة من غير تشكيك كالجزم بالمشاهدات والسمنية
شبهة واهية مثل انهم قالوا لو كان كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو ممتنع عادة وفيه انه ممنوع
بوقوعه كما ذكرنا قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكروه وقالوا ايضا انه لو حصل العلم
به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه ايضا وفيه ان هذا الفرض محال وقالوا لو حصل العلم به لحصل بما
نقله اليهود والنصارى من نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل دين محمد وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط
تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استاصل اليهود فلم يبق عدد التواتر كذلك
النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات في المنع ولا يمكنا اثبات
العدم واعلم ان هيهنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب السمع
والنظر في عدم وجود المخالف بالتواتر مثل علماء الهند والصين وروستم وحاتم ليست من جهة التواتر
لانا لم نسمع الامر من اهل عصرنا وهم لم يروا الناس من سلفهم ذلك فضلا عن علم يحصل به التواتر وهكذا
ذلك وان لم يستلزم علم حصول التواتر في نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة
ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان سكوتهم مبني على عدم بطلان هذا
النقل لكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر ولا نقل عن سلف في غيره يفيد
القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية
والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس
من باب تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فكان الوارد من
المتأهلين لذلك قطارا وافرادا الاحاد حتى حصل القطع فعلى هذا فاجماع اليهود والنصارى على الخبر
او على ملتهم او على ملتهم ليس من احد القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود
مخالفه من المسلمين وغيرهم فلا تغفل وان الاكثر الامثلة التي يذكرون في هذا الباب الثاني لا الاول وكم
من فرق بينهما وايضا ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز في الجميع لانه عبارة عن الاحاد وفيه

متساوي الطبقات بل العلم

منع اتحاد حكم الجميع مع الآحاد فان العسكر يفتح البلاد دون كل واحد ولا ينتفي ذلك من كل واحد
والعشرة من حكمها ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع
بسبب التعاضد والتقوي حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك ايضا من الشبه الواهية الظاهرة
الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات
فان غاية مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهتان اخريان انما تردان على من قال بان العلم
الحاصل من التواتر ضروري كما هو المشهور وهو لو حصل العلم بها بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر
الضروريات واللازم باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان
ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفون وفيهما مع انهما لا يردان على القول بكونه ضروريا لا مطلقا
انه يرد على الاول بان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة
ببعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالفة كما يشاهد في السوفسطائية وانما
هي من جهة بحث وعناد شبهتان لانهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضروري وقال
الكعبي وابو الحسين البصري والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد
الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل
احتج اصحاب المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا
بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرها مع انتفائنا لذلك وايضا لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على
النظر كالعوام والصبيان وايضا يلزم ان لا يعلم من ترك النظر قصدا اذ كل علم نظري فان العالم يجد به نفسه اولا
شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط
المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم يتم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات على قسمين
قسم منها يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود
مكة وهند وامثال ذلك وقسم منها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية لاحد ان يحصل التتبع فيها من جهة
ملاحظة الكتب وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فروعية ولا ريب ان التتبع او استماع
الخبر يندرج في حصول الرجحان في النظر الى حين ليشرف المتتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون
هذه الاخبار مسموعة ومضبوطة بالحس وان هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤون على الكذب ثم يحصل له القطع
بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان بعد حصول العلم ايضا اذا ذهل عن المقدمتين فقد
يتزلزل ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري
وان كان ايضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا .
فان كان مراد المشهور هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواترة لا يحتاج الى النظر

٢ شبهتان

فهو

فهو مكابرة والى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك
وهجرة النبي ومغازيه وما يجري من هذا المجرى يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله ويجوز ان يكون مكتسبا
من افعال العباد واما ما علا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة
فمقطوع على انه مستدل عليه فهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر ان القول
بالتوقف المنسوب اليه انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتامل في ان
العلم هل حصل بجعل الله اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او حصل من جهة كسب
العبد والتامل في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن
متفطنا بها حين حصول العلم اذ يحتمل ان العلم ناشئ عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه حين
العلم اذ لا فرق بين المعلومات لو ضمت الى المطالب التي كانت حاصلة في العلم الجملي والتفصيلي فان من اسس
اساسا واصل اصلا وقاعدة ويتفرع عليه فروعا كثيرة فغفل الكسب في ذلك فكلما ترتب عنده نتيجة على
ما اصله بسبب علمه اجمالا لا يعلم انه من كسبياته وان احتمل ايضا ان يكون القاء العلم في ذهنه
بفعل الله وجري عادته عقيب اخبار هذا القدر من المخبرين ومما ذكر ظهر ان المتواترات بعد العلم بالتواتر
ايضا يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان ايضا لهم
معلومات نظرية وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم الدليل ويحصل لهم النتيجة
ولكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك والمقدمات العادية التي بينها اكثر الجهلاء والا فلا نجد احدا
من غير العلماء والاذكياء يعلم ضره من نفعه وخيره من شره ومع ان ذلك مبنية على قاعدة ادراك الحسن
والقبح العقلي ووجوب الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب المنافع والنظر هو ما كان العلم به
موقوفا على المقدمتين لا ما العلم بهما ونظيره ما ذكرنا الجواب عن الثالث فلا يفيد واحتج القائلون بكونه
نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالي باطل لانه يتوقف على العلم بان المخبر
عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطؤون على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق
ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك
موجود في كل ضروري فان في قولنا الكل اعظم من الجزء يمكن ان يقال لان الكل مشتمل على جزء آخر غيره
وما هو كذلك فهو اعظم ومن ما ذكرنا في بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل واما
مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتابه المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج
الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاصلة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل
من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان
هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم اتفقوا على الاخبار عن الواقعة

بالضرورة ٣

٧ اشكال فيها ولا دقة [illegible]
لم يحصل للعوام والصبيان بل مدارك العلم العالم
وساير [illegible] غالبا على العقل
العادية التي

٢ عن الدليل

لكنه لا ينفقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وانتضائهما المير وقال التفتازاني ان حاصل كلامه انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل

قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الموهما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذا نسب العلامة في المتقدمين القول بالنظرية اليه ولعل مراد الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين

لكنهم لم يتفطنوا لهما بكيفيتهما المرتبة في نفس الامر فكان الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظري فكانه قال العالم والعامي كلاهما متساويان في النظر فيما نحن فيه ودون سائر النظريات الثاني انهم بعدما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى

يتحقق بامور فشرطه في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين ما نعين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا

تعدد في الطبقات ومما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم من علم لا ظن ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوها ان كانت من ماهية مأخوذة في المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرورته في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم وثقتهم سيما مع انضمام حال

نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم يكن مأخوذة في ماهيته فما معنى قولهم يشترط في حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعدما اخذوا العلم بنفسه في تعريفه فان ما لا يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط آخر كما لا يخفى وايضا قولهم والشرط

في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فلا وجه لتخلية التعريف

في كون المخبرين في الكثرة الى حد يحكم

التواتر

الاعم لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى يشتمل على الثلثة مع انه مما ينافي في صدقه في الثلثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلثة ايضا كثيرة واما تقييد الكثرة المقيدة بما ذكرنا ونقول ان اريد من امتناع

طواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر عن كل شيء فمع انهم لا يقولون به لا يلايم تخصيصهم الاحتراز عما كان العلم من جهة القرائن الخارجة عن لوازم الخبر بل لا بد ان يحترزوا من القرائن اللازمة للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس

لذلك

لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر وما ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا فان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى الشرط لمحض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطؤهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف مختل لعدم ادراج

قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرناه سابقا والذي لا يحضرني من كلام القوم ما يوافق ما اخترته التعريف الذي اختاره السيد عميد الدين في شرح حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق

شبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ووافقه المحققون من تأخر منه وهو شرط وجيه وبه يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم علمهم

وحصول العلم بما هو متواتر من جهة معجزات النبي والنص على الوصي وكذا كل من انحرف قلبه عن خلاف ما اقتضاه العقل المتواتر لا يمكن حصول العلم به الا مع التخلية عما اشتغل عن ذلك الا ما دنا الثالث

اختلفوا في اقل التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر وقيل اقله الخمسة

وقيل اثنى عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر لا دليل على اعتبارها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من اشترط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع تواطؤهم

يحويهم

ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصومين فيهم وهو افتراء واشتباه بالاجماع تتميم اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فيسمى ذلك بالمتواتر بالمعنى وقد مثلوا لذلك بشجاعة علي وجود حاتم فقد روي عنه انه فعل في غزاة بدر كذا وفي احد كذا وهكذا عن الحاتم انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعة علي وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة النفس وليس من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فلذلك ايضا من باب الالتزام ويختص المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل

تمام

انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فهذا علي مولاه ولفظة اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في ساير الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني يتواتر بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والسنور طاهر او الهر طاهر والهر نظيف وهكذا فيكون

الاخبار

اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل
وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف الفاظها ايضا مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة
النجاسة الحاصلة ومثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس بالملاقاة وفي آخر الماء لا ينقص من الكر ينجس
بالملاقاة وفي اخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بل يتم ذلك على وجه فيما اذا كان النجاسة في تلك الاخبار
مختلفة كما في قوله ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله م حين سئل عن الوضوء
فيما دخلته الدجاجة التي وطئت العذرة قال لا الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان المعلوم بالنسبة الى الماء القليل
فهو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لا انه قدر مشترك منتزع من امور فان الحكم المفهوم للماء القليل
لا الخصوصيات افراده التي يشترك فيها المفهوم وذلك ايضا مفهوم اعم من ان يكون الاخبار منحصرة في بيان
هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء
مع احتمالها ما يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاحاد مثل ان يخبر احد ان زيدا
اليوم ضرب عمروا وانه ضرب بكرا واخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل هذا التواتر مع فرض الواقعة
واحدا فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب وكذا لك اختلفوا في كيفيات الضرب
ومن ذلك ورود الاخبار فيما يحرم عند الوجه من الميراث بان يقال ان هو ما هنا في الجملة يقيني
لكن الخلاف فيما تحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات
والخامس ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثلا ان
ينهيها
نهيا الشارع عن الوضوء من مطلق الماء القليل اذا لاقاه عذرة وعن الشرب اذا ولغ فيه كلب وعن
الاغتسال عنه اذا لاقاه وهكذا فان النهي عن الوضوء في عرف الشرع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا
الشرب والاغتسال فانه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر
الاشياء تكون ملزومات للازم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة
في غزوات علي ع وما ورد في اعطاء حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان تذكر تلك الوقايع بحيث يدل
بالالتزام على الشجاعة والسخاوة ومثل ان تذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدورها
بهذا التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرات من دون الفرار الا من شجاع وجل قوي بالغ اعلى درجة
الشجاعة وهكذا غزوة في احد وفي الاحزاب وغيرها فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل
الشجاعة التي هي منشأ لهذه الاثار وهكذا عطايا حاتم والفرق بين هذا وبين ما سبق ان الدلالة في الاول
مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبيان ذلك الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه قد لا يكون بيان الشجاعة
مقصودة اصلا وان دل عليها تبعا لحصول العلم فيما نحن فيه من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم بلاحظ
كل منها بالاخر والثاني ان تذكر تلك الوقايع لا بحيث يدل على الشجاعة مثلا ان يقال ان فلانا قتل

في حرب كذا بطلا وقال الاخر انه قتل في حرب اخر بطلا

في الاحزاب كذا رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان منشأ ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هو
الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق او دفع الجبن او لاجل القصاص ونحو ذلك وكذا في قصة الجود والقدر المشترك من
من تلك الوقايع على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الا الشجاعة او الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع
من حيث المجموع هو الملكات ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن ذلك واختلط عليه الفرق
بين الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن الشجاعة ولا السخاوة
بل القدر المشترك الحاصل من جزئيات ذلك وهو المتواتر لا لان احادها قطعا بل لان العادة صدق باحادها انتهى والظاهر انه فرض المقام
خاليا عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقايع على الشجاعة
والسخاوة ولذا لم يقل بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل
واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها بكثرتها الملكة النفسانية واما قوله لا لان احادها صدق يعني ان المتواتر
في ساير الاقسام لا ينفك من صدق الاحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة
الالتزامية الحاصلة مع كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يلزم
صدق كل واحد من الوقايع فضلا عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو مشترك في كونه
لازما لها وهو الشجاعة والسخاوة من سماع تلك الوقايع وان لم يحكم العقل بصدق احد من الواقعات بعنوان القطع
انه لا مشترك بينها في الدلالة والقدر المشترك انما يحصل من جميعها مثلا ويظهر من العضدي في هذا المقام انحصار المتواتر
المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الاحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع
لان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل بمجموعها والا لكان اللازم عليه ان ينبه على ان
ذلك منافية في المثال مع ان المثال الذي ذكروه قابل لكلا الوجهين كما عرفت وانقال الوجه الاول عن التواتر اللفظي
وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يتلاحق الاخبار
على شيء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشيء القطع بحصول ذلك الشيء وذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم
السادس من الاقسام والثاني انه يحصل من مجموع احاد متكثرة الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل
للوجه الثاني بالاخبار التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المتغيرة من جهة النجاسة ومن جهة الماء
معا فان بملاحظة مجموع ما يمكن دعوى القطع بانها يدل على النجاسة مطلق الماء القليل بل الظاهر ان الحكم كذلك لو كان
الحكم بالنجاسات المخصوصات كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع
مع خصوص الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا بالحس فان اردت ادراج
المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال المتواتر هو ما يكون نقل المخبرين منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم
بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الاحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان لم الحسوسية لسبب
وجوده في ضمن الفرد او بلا نظر سواء كان فهم اللزوم من كل جهة واحد من الافراد او مجموعها على هذا يندفع
الاشكال الذي اورده المحقق البهائي على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون هذا القسم من الخبر

المتواتر والاجماع للمتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق ارا الكل ومطابقة آرائهم لاقوالهم فكان الاقوال محسوسة
ومطابقة للارا وقد ركزنا بالعقل فلذلك فى الاجماع المتواتر معنى بالمعنى الاخير ويمكن ان فى لى ا الوجه الاول من
من الوجهين ان العلم بحصوله فرد محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لانهما الذى دل عليه كل لحصل للسامع
وكذا فيما قبله قانون خبر الواحد مالم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد الظن ويبطل عكسه
بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلثة هكذا ذكره ابن الحاجب دون العضدى وقال التفتازانى
فى تفسيره اى خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم اصلا او افاد بالقراين الزائدة قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر
المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد
بنفسه عما لو حصل العلم من القراين الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة فى المثال الخ
فظهر ان مدخلية القراين الدالة فى حصول العلم فاذا كان خبر الواحد بقرينة للمقابلة مالم ينته الى حد التواتر يعنى
مالم يكن ما حصل له العلم من جهة الكثرة فيكون له فرد ان فرد لا يثبت به العلم اصلا وفرد لا يثبت به العلم من جهة
الكثرة فان حصل من جهة القراين الداخلة او الخارجة كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فالخبر الواحد اقسام كثيرة
منها ما يفيد القطع من جهة القراين الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القراين الخارجة ومنها ما يفيد الظن ومنها
ما لا يفيده ايض وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله فى كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام
وهذا هو ظ ابن الحاجب والعضدى فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له فى العرف والعادة مدخلية فى الامتناع من التواطو
على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل من جهة القراين الداخلة فهو مستفيض قطعى وان زاد على الكل كوزات
بحيث يمنع التواطو على الكذب بمثل هذا العدد فى بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض
ظنى ويكن الحاق الاول بالتواتر على وجه كما مر الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة اذا كان قطعيا متواترا لكنا
الثانى بخبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد اعم من الظنى وبالجملة كلام القوم هنا فى غاية التحرير ويرجع النزاع الى ان
خبر الواحد الخالى عن القراين الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول فهل هو مطرد ام لا وعلى الثانى فهل هو يفيد
العلم مع القراين الزائدة ام لا فهنا اربعة اقوال واعلم ان القول بافادته العلم مع قطع النظر من القراين الخارجة
والداخلة فى خبر العدل لم نعهد من احد منهم وكذا اشتراط العدالة فى الخبر المحفوف بالقراين الخارجة فمحل
نزاعهم فى خبر المحفوف بالخبر العدل دفيه فلنقدم الكلام فى خبر العدل الخالى من القراين الخارجة فالمشهور
عدم افادته العلم مطلقا وذهب احمد الى ان خبر العدل الواحد بملاحظة القراين اللازمة للخبر التى لا ينفك عنه عادة
وان لم يكن هناك قرينة خارجة اذ قد عرفت ان اعتبار القراين الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن
ذلك لا يطرد كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك فى خبر غير العدل ايض وما استدل به القائل
بالاطراد فى خبر العدل من انه لو لم يفد العلم لما يجب العمل به بل لم يجز لقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون
الا الظن والتالى باطل بالاجماع فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق

الجمهور

النهى بالعمل بالظن فى الفروع انما هو فى الاصول كما سيجئ واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة
خارجة لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شئ عقيب اخر ولو كان
عاديا لاطرد كالخبر المتواتر واستفاء اللازم بين الثانى انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر
عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالنظر بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان فى الواقع والا
لكان العلم به جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالف بالاجتهاد
وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالى ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله
اذ نحن نقول فى الصورة التى فرضنا كون الخبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القراين الداخلة انه اذا فرض مثل هذا
الخبر فى موضع آخر لم يتفاوت فيه القراين المذكورة ايض يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة
فى مثل ذلك الموضع ايض فهو مم وان اراد فى جميع افراد الخبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايض يختلف باختلاف
الموارد كما صرحوا به فكلما ارادوا من الاطراد وجريان العادة فى المتواتر فنريد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على
هذا الدليل بان دعوى الملازمة لغو اذ كان عقليا لثبت الاطراد بطريق اولى وارادة نفى كون ذلك على سبيل الاتفاق
من ذلك يأباه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب اه وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم
العلية وترتب القطع مفروغا عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر فى كون الترتيب عاديا وكونه بسبب جريان
عادة الله به الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب الى آخره
فان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثانى ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول
به فى كل خبر عدل فيمنع حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره السوفسطائية
فى المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القراين الداخلة واحد بنقيضه ظهر ان احدهما
خطاء فى دعوى العلم وكك لو ادعى احد حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر آخر فنقول ان ذلك جائز
بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد صدور علمين فى النقيض فهو كك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد
حصول العلم بنفى لاحد من خبر بسبب القراين الداخلة والاخر بنقيضه فهو جائز لو وقع ذلك كاشفا عن الخطاء
فى دعوى العلم ونظيره فى البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد ما لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد
ايض فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا وان اراد انه لو لم يحصل العلم به للمخالف
فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشئ ولا يحصل للاخر وكل مكلف بما
حصل له والظ ان الدليلين الاخرين من مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقراين الخارجة فالاظهر
فيه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت انضم اليه
القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكك الملك
والاكابر مملكته فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شك

وربما يحصل من دون ذلك واما ما اورد من الشكوك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات ولد اخو
نجاة واعتقد المخبر انه اشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا ينافي العلوم العادية مع انا نفرض القرائن
بحيث لا يقع هذه الاحتمالات وكذا ما قيل انه ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل
الخجل ووجل الوجل وارتفاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم ممنوع
ما بينا من حصل بالخبر بضميمة القرائن ولولا الخبر لجوز موت شخص اخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل
التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان
بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية لم يقع في الشرعيات اقول امكان حصوله للحاضرين المستمعين
من الصحابة والتابعين المقاربين عهده لا ثمة وكذا المحفوف بالقرائن الداخلة واما امثالنا فما نعلم نعرف
عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ في اول الاستبصار من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة
الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر بامثال المذكورات وهي لا يفيد
قطعية صدوره ودلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد من تلك القراين فهو المحفوف بالقرينة
الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نقل الخبر وموضع المسئلة انما هو الثاني فاخبارنا اليوم كلها ظنية الا ما ندر وما نقل
الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يضع اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد قانون
اختلفوا في حجية الخبر الواحد العاري عن القراين المفيدة للعلم بصدق نفسه بصدق مضمونه وان كان نصا في الدلالة
وانما قيدنا بذلك لانه يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته الدليل القطعي فهو لا نتعرض هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة
في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع قطعية مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرا
لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايضا ليس في الى النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذي كان صدقه قطعيا في نفسه ومضمونه
فخرج عن البحث ظاهرا فانحصر البحث فيما لم يحصل به العلم من حيث السند والمتن والمضمون معا واختلفوا في جواز التعبد به عقلا اي لا يلزم من
تجويز العمل به محال او قبح فلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة ومنعه جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام
وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم جاز عن الله ايضا اجماعا مع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيه ويمكن
توجيه الاستدلال الاول بان المحرم مثلا قبح ذاتي وكذا الواجب حسن ذاتي بمعنى ان في ترك شيء لكونه حسنا او موجبا للفساد في العقل
او الجسم كالخمر والميتة الموجبتين للقساوة وظلمة القلب وتلك خاصيتهما لا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد
للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع في الهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع
الحكيم جوز لنا اخذ اللحم من اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم يعلم كونها مذكاة كله ودفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فنعلم

من ذلك ان التدارك لهذا النقص من شيء اخر من الشارع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وساير التكليفات فلا مانع
من ان يجوز العمل بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز
العمل به شرعا والمراد بالجواز هنا هو الجواز بالمعنى الاعم الشامل للوجوب بل المراد بالوجوب لانا اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب العمل على
مقتضاه بعنوان الوجوب في الوجوب وبعنوان الاستحباب في الاستحباب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو
مختار جمهور المتاخرين منا خلافا لجماعة حيث انكروا لنا انه نقل علينا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان
تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل
لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وهو واضح الفساد وهكذا ذكره كثير من الاصوليين والوجه عندي
انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جاءكم خبر فاسق فتبينوا ومفهومه
ان لم يجئكم خبر فاسق سواء جاء خبر عادل او لم يجئ خبر اصلا وهذا ليس ما هو المطلوب على المنطوق داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو فيه والا ان كان مراد الاية
ان جاءكم الفاسق بالخبر فمفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لان لم يجئ خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين
حال خبر الفاسق ما لا ثبات للخبر حتى يظهر حال خبر الفاسق وكانه قال تبينوا حال الخبر الفاسق والمفهوم ان لم يجئكم خبر
الفاسق بحيث يشمل عدم خبر اصلا او مجيء خبر عادل ونا ليس لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لم يكن هناك خبر اصلا او كان
ولكن كان خبر العادل فينتج في خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقايق وديدن للعرف والعادة
بحد ذاته لكون الشرط مستفيدا للموضوع ولا ريب انه لا يصح اليه قسم المنطقيين السالبة المنتفية الموضوع ونفي الموضوع
لا يوجب كونه معنا حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة وارد على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان ويمكن اجراء
على مفهوم الوصف فانا وان نقل بحجيته بنفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مباحث المفاهيم وعلى ذلك كان يصح
معنى الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا الفرد من مفهوم الشرط نعم لو حصل
معنى الاية ان كان المتبين فاسقا فتبينوا ذلك كان من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر فكيف كان فيتم الاستدلال بالاية والخدشة
في الاستدلال بان نفي وجوب التبين وهو لا يدل الا على جواز العمل ولا على اثبات الوجوب لا يصح لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم
القائل بالفصل ممن قال بالجواز فقال بالوجوب ويجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال مما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم وما
الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت المباحث السابقة التحقيق فيهما وسيعرف ثانيا فيه واعترض ايضا بان سبب نزول
الاية ان رسول الله بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين اليه فحسبهم مقاتليه
فرجع فاخبر رسول الله بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا بقوله ان تصيبوا الى اخرها بما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر
والحق ثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققناه سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ وفقط الفاسق والنبأ مطلق

مران على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد بخصوص هذا السند والتوقف باللام والثانى ان التعليل بيان ان خبر الفاسق

معرض بمثل هذه المفسدة العظيمة الاشكال نظر وفى جميع ذلك لا يوجب اختصاصه بالتبين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك يقيد

المطرد مفهوما يقتضى عدم التثبت فى مثل هذه الواقعة وغيرها خبر العدل عملا بالعلة المنصوص فى المنطوق قد يعترض

ايضا بان العمل بخبر الواحد العدل لا يصح فى مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد فى الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل

مطلقا نعم هذا انما لنكتة ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد بغيره عليه والا فكان يكفى ان يقول ان جاءكم احد بخبر

وفيه عدم جواز العمل بخبر الردة لا ينهض حجة المفهوم لامكان التخصيص بغير اخراج المورد عن تمام المفهوم بدليل خارجى

والمناسب هو التعريض بالعدل لعدم وجوده بعد ترك ذكره ومثل نحوه يدل على انه من جهة اعتبار المفهوم مع انه

عدم قبول خبر العدل الواحد فى الردة انما هو اذا لم يقم ينضم اليه دليل خبر اخر فخبر الفاسق اما لا يقبل اصلا فكان اريد ان جاء

فاسق بخبر ولو كان خبرا غير الارتداد فلا تقبلوه لا منضما ولا منفردا الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل فى الجملة اما فى

غير الردة مطلقا واما فى الردة فمع انضمام الغير الثانى قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا

فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطائفة للاقوام

وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم وهو اما بلفظ الفرقة على كونهم عدد الثلاثة فلفظ الطائفة على

الاثنين بل الواحد ايضا وكذا الضمير الجمع فى قوله ليتفقهوا الشمول للواحد ايضا لانه عبارة عن الطوائف فلم يلزم

من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصول مطلق الحذر

كل واحد واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود الاستدلال بها على حجية خبر الواحد العدل بخبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق

فى جانب المنع واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بما

التفقه يدل على وجوب وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب طاعة المستمع بل المتبادر من

الطاعة المنذرين والمشهور فى وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجى وهو ممتنع على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها

واقرب المجازات الطلب الذى هو معنى الترجى لازم له فى الوجوب وهو فاسد لما بينا فى مبحث الامر وقيل ان الاقرب مجازا انما

مطلق الطلب فيحمل على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضى له فيجب والا فلا يحسن ورد

بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضى موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضى فربما كان الحذر

مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس فان حصول البرص قول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر بما هنا بمعنى ان فى

استحباب الحذر بما انذر به بخبر الواحد بمعنى ان العمل به لا وله مهم فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب

الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر ان لو استحب العمل بهذا الوجه وكذا لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل

بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه حينئذ استحباب الحذر عن الانذار الظنى

الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقى مما لا

يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا فى افضل فردى الواجب التخييرى والمفروض انه لا يتصور له فرد اخر سوى

العمل بمقتضى الاصل فان الكلام فى العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا لما هو الاقوى والاجماع وغيرها والتخيير بين العمل بالاصل وبين

العمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما ان يعتبر مفهوم الاصل فى مقابل مفهوم خبر الواحد بمعنى تخيير المكلف بين ان يعمل

بمقتضى الاصل بان يقول لا حكم فى المسألة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعى وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد

بقول لم يرد فى المسألة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما

يعتبر الاصل الخاص فى مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذى هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيؤول المعنى

الى التخيير بين ان يعلم ان ذمته برية من هذا التكليف وبين ان يعلم ان ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى الفرضين لا يصح جواز الا

الوجوب الذى هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب التخيير فى الرجوع الى المجتهدين المخالفين فى الرأى او التخيير بين الخبرين المتعارضين المتنافيين

من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير فيما بين الصورتين انما هو فى حال الاضطرار او ارشاد الطريق بالعمل فى صورة جهالة الحكم وعدم وجود

ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم فيما بين الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا او يتعين

والا سبيل الى العمل فرخص الشارع له الا خذ بايهما شاء من باب التسليم واما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو قبل ثبوت الحكم الا ولى من الشارع و

انه ثبت بعقل الشرع متيقن الثبوت من الشرع فرضا وليس من باب احكام الاضطرار ايضا لعدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير

بين خصال الكفارة المصرح به فى الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذى دلنا عليه الالجاء والاضطرار من جهالة الحكم ومثل قد يتصور

بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد فقد يتصور بين العمل بخبر الواحد والاصل وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد لا ولنا هو فى

المسائل الاصولية المبحوث عنها والذى يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الاية على ما بنى عليه المأول انما هو من باب المسائل

الفقهية المستنبطة من امارات الاخبار ودلالة على الاستحباب يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا بمعنى انا ما فرض خبر الواحد

للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب الاخذ بخبر الواحد فهو معنى التخيير فى العمل بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح فى نفى الحجية

ولا يجامع اتيانه على سبيل الوجوب كما توهم فهذا صريح اخراج الخبر عن المدلول الحقيقى واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد

الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل اخر يرفع الاصل الذى هو من المسائل الاصولية فهو غلط لا يتوهم فيه تعارض

وتناقض حتى يلزم التخيير فيجتمع فيه ما لان الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد قبل العثور على الدليل الاتيانى فى الاعتقاد بجواز العمل بالاصل

بخبر الواحد فى الصورة المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافى استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف

فى العمل ولزوم الامتثال بالتكاليف فكما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقصود الواجب فيجب الاتيان فلا معنى للاستحباب نعم

ولكن يقدم على الاستنباط من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان

فلا يجوز معه لانه اشترط الاصوليون فى جواز العمل باصل البراءة الاستقراء والتتبع بل وجوب ذلك فى العام مع انه اولى بعدم

الرجو فكيف يتم بالاستماع مع انه لا دليل على استماع ذلك بقي الكلام في تاويل قوله لعلهم على ما اخترناه وتبنّاه في محله فيمكن جعلها
من باب الاستعارة في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعارة تبعية فشبه حصول الخوف والاطاعة مرة واخرى عدمهما من جهة
شاو ولا منذرات بالقطع والظن الحزين بالصدق والكذب للمستمعين بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المرجى قد يحصل وقد لا يحصل او استعير
كلمة لعل للتسوية ويمكن ان يجعل حكاية من حال المنذرين فانهم يرجون حصول الحذر وما توهم انه لا دليل الا على وجوب الحذر عند الانذار وهو
التخويف فهو مخصوص من الله تعالى مدفوع بعدم القول بالفصل وبانه يثبت به غيره بطريق التواتر والاشتهار وبانه ربما يتوجه اصعب على الكراهة
والاستحباب المساعة في دليلها دون الاوليين ولو افقها للاصل كما انها مباينة للاوليين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا
بان مقتضى الاية وجوب الكفاية على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب عنه بانه مخصص بالدليل الاول ولعله تاول المراد بالفرقة الا
الجماعة العظيمة التي تحتاج الى الخطر مستقل مثل بني حرب بني سدوس وهو الاخص مما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح لو وجوب الكفائي في الكل واعترض
ايضا بامكان حمل الفرقة على التفقه في اصول الدين وهو بعيد ايضا لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع ان شانهم بالجد
على ان النفر فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد
كونهم عالمين بما يتعلق بالايمان ولو عرض بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الا على لزوم عمل العقل بفتوى المجتهد
وهو خارج عن المبحث هو اتفاق واجيب بمنع كون حقيقته في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معنى اللغوي وهو
مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر
من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فتامل هذا كله مبني على المشهور في تفسير الاية واما على تفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالـ
الطى تخلفها مدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث
قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى الاية فان المنقول عن النبي والائمة ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال
مما بيناه سابقا مثل الثاني فان التعرض باظهاره انه يجب على السامع الامتثال به فتامل والرابع استمرار العمل بخبر الواحد في
زمان النبي وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر العاضدي العامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة بحيث يحصل من مجموعها العلم
باتفاقهم الكاشف عن رضاه بل كان يامره ويجوز حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون
اعتبار عدد التواتر وكذا اصحاب الائمة من يليهم من اصحابنا القدماء كان بطريقتهم رواية اخبار الاحاد وتدوينها وضبطها
والتعرض لحال رجالها وتوثيقها او تضعيفها وتقرير الائمة على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما يستفاد من اخبار كثيرة لا نطيل
بذكرها فليرجع من اراده الى مظانها بل هو الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين السائلين
عندهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الخبر الى غيرهم للعمل لم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان ائمتهم
مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان كل ذلك كان مع القرينة المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا
ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم اجماع منهم لجوازه وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث
قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي او احد
من الائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا كان هناك

قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك
اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون
ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور
وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة
ومن زمان جعفر بن محمد الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه
لان اجماعهم فيه حجة لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا
في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده
تركوا قوله وانكروا عليه وتبرءوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد
يجري هذا المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال العلامة ره في النهاية اما الامامية فالاخباريون
منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة واما الاصوليون كابي جعفر الطوسي وغيره فقد وافقوا
على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان المخالف هو السيد ومن تبعه من بعده
ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق ره على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة ولاحظ الاخبار
الدالة على حثهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك
هو طريقة وعادة جميع ارباب العقول بل مدار العلم واساس عيش بني آدم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد
في الجملة وما يستبعد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا وواقعا في زمان الائمة كيف يخفى على مثل السيد مع قرب زمانهم وكمال فطانته
واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة ونحوها
ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة الائمة ومذهبا لهم لصار شايعا مثل حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ حتى ادعى اجماعهم
على جواز العمل بل التحقيق ان الاشتباه حصل للسيد ومن تبعه ولما بينا ولما سنبين ان شاء الله تعالى فاصل الادلة الدالة على حجية
ظن المجتهد في امثال زماننا المتباعدة عن زمان الائمة واعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد
من خبر الواحد فانه هو المتبادر من النبا والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل
من جهة الدلالة ان هذا المفهوم هو المراد وغيره مع تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة والمتباعدين فيحتاج الى دليل
من اجماع على حجية مثل هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة لا تدل الا على
حجية خبر الواحد ليس من حيث انه خبر الواحد ولا يشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تتم في مثل زماننا ويدل على حجية مطلق الظن
وهي حقيقة وادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا ما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او الظن الثابت حجيته
بالرخصة من الشارع والاولى الاشهر والاظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاستدلال على حجية خبر الواحد واستدلالهم على حده انما

لا بشأن حجيته بذاته من قبل الشارع بتتميم حجيته في زمان بقيد ولا حمل يقع توهم حرمة العمل خصوصا كالقياس لاجل ادعاء السيد
من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذلك
استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهم الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس سائر الادلة التي استدلوا على حجيتها بالخصوص
من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب الشرع وغيرهما والادلة على ذلك من وجوه وان شئت
فقل على ابتناء حجية خبر الواحد وغيرها منها الا وكان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسدا في امثال زماننا في غير الضروريات
ولا يثبت تلك الاصل بما انا المقصود من التكاليف وليس في غير ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين
فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن كل اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل القاطع لا يثبت بها شيء يعتد بها في الفقه
بل انما يثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيل وعلى هذا فيتجه ان له العمل بالظن والا لزم تكليف ويندرج في ذلك الظن ما لا يطاق
الحاصل من خبر الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث انه ظن فاذا حصل الظن اقوى عن غيره فيجب متابعته بلا معارض لكونه اقوى
بل الظن انما هو من جهة ملاحظة القوة والضعف انما هو بلا اختلاف كل منها على حدة لا مجتمعا وقد اورد عليه ان انسداد باب العلم
لا يوجب العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انه ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة
لا لانهما ظن بل الاجماع على حجيتها وفيه ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت الا في قليل من الاحكام
كما لا يخفى على المتتبع والاجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان ندعي الاجماع على خلافه وقد اورد
على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن حتى يتجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن
فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على
وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى
الامران فيه يحكم العقل فيه ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض
بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤيد
ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة
مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر بالبسملة والاخفات بها في الصلوة
الاخفاتية التي قال بوجوب كل منها قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا يمكن لنا الخلو عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت اصل
التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا حرج لنا في فعل شيء منهما فعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا
اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله وما لم يحصل العلم نحكم فيه الى آخره ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو
كذلك لكنه خلاف المفروض ان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة الى ثبوت
اصل التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان به بان ياتي بالمحتملات الى قدر الاستطاعة فان قيل لا نسلم العلم الاجمالي بالتكليف بغير

الضروريات

الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق مسمى الركوع
والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وايضا الضروريات امور اجمالية لا يمكن الامتثال بها الا بايقاعها في
بين المسلمين وقطع الدعاوي عن ثبت وجوبه بالضرورة او الاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظن التي تشتمل عليها كتب الفقهاء
غاية الامر حصول القطع في كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتمييز بينهما ومعرفة معنى البينة
انه رجل او امرأة وواحد او متعدد ويشترط فيها العدالة ام لا وان العدالة اي شيء ثبت ان الحكم الى غير ذلك مما لا يحصل للفقيه الا
باستعمال الظنون لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدبر فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات
والاحكام ممن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه تغافل ولعله ره هنا في مقام المجادلة [illegible]
والمتحيرة بلا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف الى آخره هذا اول الكلام لان العقل اما ان يريد به حكم
القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين
من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن مسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما
بعنوان اليقين يسقطنا عن الحكم بالعدم قطعيا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الصحيح في خلافه
وان اراد حكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا سواء كانت حجيته كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد
من ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد الحاصل من خبر الواحد الظن
اقوى منه واما ثالثا فلان قوله ويؤيد ذلك الى آخره يرد عليه ان عمومها لا يفيد الا الظن وان سلم سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع
وشمول عمومها لما نحن فيه ممنوع لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة
من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم بجواز تركه الاصل بمقتضى
ففيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني لكنه مردد بين الوجوب والندب لا ثالث لهما وما ذكره من الحكم
بجواز الترك باصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالندب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا
ترجيح لما دل على الاستحباب على ما دل على الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم بسبب الاصل بان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لابد ان
يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو متوقف على حجية هذا الظن وبالجملة الغسل بقاء
له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع
هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فرفع نفي المنع من الترك باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل
البراءة من المنع من الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب كيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب
على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما ذكره من المثال هو ان يقال لو فرضنا ان
الجنب بالحرام مثلا ان الخبر الوارد في ذلك او الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب عنه فا

وامتثال بها انما يتحقق منا بعلم بالضروريات لا بالقياد فان التحقيق بعد الضروريات

فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمناه من منع حصول الاجماع والظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وما ذكرنا من حكم غسل الجمعة نظير ما نحن فيه
والاخفات على ما نبه والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي
من الاجماع والتوقيعات من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم يكن فيه نص فمعناه ان اراد ان هذا التخيير الذي
وهو المعنى في مقتضى اصل البراءة حتى يقال نظن ولا نعلم فلا يتجه الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله هو
ادلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل لم يقول ان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بما اختاره من القولين وعلى تقدير
اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة في نظير التخيير من الرجوع الى المجتهد كما مر فان المفروض ان القول منحصر في وجوب
الجهر والاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فيبقى اصل البراءة
فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم من اول التخيير والرجوع الى الدليلين والقولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين تخييرا في اصل
المسألة كما مرت الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن الا ما صرح الشارع بعدم ثبوت حجيته من جانبه مثل
القياس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بخبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل
البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك لان من قبل ما نص الشارع باعتبار من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن
لشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لانه جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما
الفتوى والاقرار الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره العلامة في نهاية وغيره وتوضيحه
ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح
عبارة عن القول بان المظنون حكم الله والعمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق
فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ الراجح والمرجوح وبالجملة المراد ان القول
والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن وبطلان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يخفى
ترك الحسن واختيار القبيح واورد على هذا بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل فلانه لا دليل
على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فمنعه فيهم ان الاخباريين الذين يعتبر قولهم
في انعقاد الاجماع يخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند ما يفيد فقد القطع اقول وهذا الايراد في جانب التفريط
من الايراد المتقدم في الدليل الاول وكان ذلك افراط فهذا تفريط واذ قد ابطلنا العمل باصل البراءة ثم فبطلان التوقف والاحتياط
اولى فانا نقول لا وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات ما مع ان ظواهرها ليست بحجة عند
الاخباريين وليست ظنونا مع ان الظن فيما اصول الدين سلمنا لكنها مخصصة بالامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية وانهم يعلمون بها
في غاية الوهن فانه عيان وجود الاختلاف في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجب لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين
منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها الا الايات على فرض التسليم ودلالتها فيها من ظواهر الآيات

٣ في مقابل الدليل الظني وهو مقدم فهو فرق بعد ملاحظة تعارض دليلي القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة صح صح

معللة

عرفت مما هو مع ان اثار التفرقة ظاهرة في التفقه والتبيان معللة بالعلل والادلة فاذا وجدنا ظنا اقوى عن الظن الحاصل من خبر الواحد لكي
العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيته مطلقا وفي جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه ولو ثبت الاجماع على جواز
العمل في زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول ولم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منع
عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول وفيه فرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين
ونحن علمنا ان مستند المجمعين من مالك القول بالحجية هو الآيات والاجماع وقد عرفت حال الآيتين واما الاجماع فلم يثبت في الصدر الاول
ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لاشتراط هذا الاجماع المركب في تحقق ذلك كما انما هو بهذا الاجماع البسيط لم يتحقق الا في هذا القدر
فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات الا تكليفا كما اشرنا وايضا
العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا محتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فنقول
تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها ومعارضتها بما دل على اصالة البراءة والعسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار
عليها فلا ريب ان ترجيحها ظني ايضا مع انه قد لا يكون الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال بين الشخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاء
احدهما دون الاخر او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل ولا الحكم باحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه فقد يوجب
التلف فكيف يجري ان يقول الله تعالى رضي عند سبيلك واين ذلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل بالمجتهد اذ
الفتوى وترك العمل ايضا محتاج الى الدليل فلعل الله بعد ذلك على عدم الافتاء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها حجيته بواز الظهور الخط
المظنون في انفاق مال اليتيم وتعطيل الامور والتزام العسر والحرج مثال من حصر الخبر فنقول ان اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد
البنت من مال جدهما نصيب من يتقرب به فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع
مقام اولاد الجد فيقسمون بينهما للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفريقين اولاد البنت او اولاد الابن يجعلون حصة
كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد من ان يوقف المال
ويهلك الايتام من الجوع او التمسك بالاخبار الواردة في ان كل ذي رحم يعطى نصيب من يتقرب به لا يعطى ان لكل واحد من الفريقين نصيب والدهم ولا
يعطي كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل بعموم آية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه فيه انه لو وجب الرجوع الى قول السيد
في الاصل وانه في نفسه لكونه اولادا حقيقة ولما اطلنا ما هو ظاهر الآية ولا يعتد عندهم فلا بد للاخباريين هنا من بيان دليل
قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم الينا سبيل الاحتياط للفريقين اذا كان كلاهما ايتاما صغارا لا ينفذ الاحتيلة لهم في المعيشة الا من مالهم
وبالجملة من سلك سبيل الفقه واطلع على المحاكمة وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم ايما قضيته وتتبع الادلة ومواردها
وتأمل حق التأمل وتميز ما حق التمييز وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا تحصيل
ولو فرضنا في مسألة قيام الشهرة في احد طرفي وخبر الواحد في طرفها الاخر من دون عامل نادر فعلى الاخبار تمسك ادلة حجية خبر الواحد
يشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال كما هو ظاهر العمل ولا يجوز بل التوقف والاحتياط فنقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل

المشهورين

والدهم

تصنع

الى ان قال هنا كلاما هو تبصرة لنا من اجتنابنا للعاملين بالظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل
والترك في كل ما يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عما يجوز عامة الناس لكون غالبهم غير متحرزين عن النجاسات
فان الاجتناب عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس بهين فمقام التعادة ايضا احسن
وكذا الاحتياط في الفتوى كالعمل حسن لكن اقامة المعروف واعانة الملهوف ودفع المفاسد وقطع الدعاوى بين الناس والاصلاح بينهم ايضا
حسن بل احسن وهكذا ما اذا ورد عليك مسئلة وترددت بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك او تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن
من جهة ما نبهك عليه من الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وتذكر فتثبط عن الدخول فيه فتذكر فيما ورد عليك من الايات على
اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم
وعليك ان تتخلص من ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان ايضا قد يصير مانعا متمسكا لاجل
تغيير الصلاة والعبادة الذي يوسوس في احكام النجاسات ويبتلي العباد الى ان يجعل الانسان متؤذيا عن طاعة الله ولا يتعرض بحال الى الاشاع
في الاجتناب عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرهما فترى الوسواسيين يجتنبون عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال الشرب بالنجس ولا يتحاشون
ابدا عن اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين ممن لا يعتمد على دينهم وتقواهم بل ولا يدرون كثيرا من مسائل الذبح والتذكية ولعله
اكل الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل المسكر ولبس ما يخاط بعض اهل الكفر مع انهم ملاقوها غالبا بالرطوبة وكان عدم
التنزه عن النجاسة يوجب البطلان فكذلك اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فيما يظهر للفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز
عن الدخول في احكام الدماء وينسى ما ذكره الله في كتابه من ان في القصاص حيوة والى النظر الى اولياء الدم مع ما بهم من الوجع
والالم وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم منافيا للعلم بل يصطلح مع العلم العادي
ولا يجتري على فتوى القصاص فان سئلته عن ذلك بانه يخاف الله ان نسوه الحساب وان تتبعت حاله لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم
اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع زائدا على الاصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط عاذنا الله من الميل الى الهوى
ومتابعة النفس واطاعة الشيطان مع هذا كله ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على
مقتضاه الثالث ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وربما منع ان مخالفة الظن مظنة للضرر
لان علمنا بوجوب طاعة الله من الشارع على ما يوجب التكليف لا يؤمننا الضرر بعد صدق الخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر
فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يتوانى بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بسبب مظانه ولا بد ان يكون مطردا ومنع وجوب
دفع الضرر المظنون بل هو اولى بالاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الضررية المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية
المتعلقة بالمعاد لان العقل لا يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة واذا
انحصر طريق الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا تكذيب بان يتبع الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف اذ ما لا نظنه حراما او واجبا فيظن ان الله
يواخذ على مخالفة الظن المواخذة موجبة لوجوب التحرز عقلا ولا يجعلنا ذلك وما ذكره المستدل من وجوب نقض العمل بخصوص ما الشرع القطعية

التزام
فلا تغتر بما نهيتك عن الحرام
الاحتياط ويصير ذلك سببا للمسامحة
في الدين وكما مثله في الفتوى فان
ذلك

ودهو

دهو فما الكلام الا ان الامامية تقول بوجوب اللطف على الله ونصب الامام لاجل ابلاغ الاحكام واجراء الحدود ودفع المفاسد والاصلاح
بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك مختفي عن الانظار وان كان بسبب ظلم الظالمين وكان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل
فكان اتباعه واجبا كاتباعه لكن ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نائبا عن يقينهم بها وكما كان يجب ان يكون الامام
عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اليها علمهم بها وان لم يكن محتاجة اليها بالفعل فكذا يجب على المجتهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته عند
لرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاحتياج واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مقام يقينه
ولما لم يكن اثبات اليقين بحجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا اليه سابقا فما ترى الا حصول الظن بحجيتها لنا الا
على اصل البراءة قد عرفت ما له وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليه انعم لو فرض عدم حصول الظن للمجتهد في مسئلة اصلا
فيرجع الى اصل البراءة لا يقال انه على هذا التقرير يرجع حال هذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في
الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر فيقوله مع انه منقوض برواية الفاسق
ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق الا افادة الظن واما الكلام اذا اشترطنا العدالة معركة للاراء والاستدلال بالاية غايته الظن ولا يحصل
العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرائن الا
لا للقرائن الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغاية ما
ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد عن الائمة بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ما حاصله من خبر الواحد بل من
الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حالها والحاصل انا ان لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او حصول الظن بعدمه
لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا يقال في ورد هذا النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي اليه الظن
بالحكم من الادلة التي بيدنا وليس خبر الفاسق مثلا وذلك مثلا لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان
من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق
اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل بالقياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم
من جهة الادلة المقتضية للعلم والظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن بنفسه مع قطع النظر عما
يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن لا انه يوجب جواز العمل بالظن المطلق لنفسه
وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقول يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا القياس بعد وضع القياس من البين
فاذا تعارضا باقي الادلة المفيدة للظن لم يعتبر الظن المنفك لانه يلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ظن ضعيف بل القوي يصير
ظنا والضعيف وهما فيمكن ان يتوانى في موارد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة
العمل بالقياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم بانه اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه
فليتأمل فانه يمكن منع دعوى جاء هنا حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء بعد انسد

لعلم بحجية القياس ايضا فانما مناص في العمل والتخلص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان علم بناء اصل البراءة فلو لم تعمل بها ولا ثبت المناص ح
هو المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى ويبنى على اصل البراءة وكذلك
في الظنون غير المعلوم حجيتها ان تعارضت او نفرت فيتخير فيعمل باصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة او لا لان اثبات ذلك ولا
ان جواز العمل به موقوف على اليأس من الادلة بعد الفحص كما يعتبر العمل بعد اليأس عن الادلة الاختيارية كذلك الحال في الادلة الاضطرارية
فان قلت ما ذكرت من منع بقاء التكليف عند انحصار العمل في مثل القياس او غيره من الظنون التي لم يثبت حجيتها بالخصوص ايضا بعد
منع بقاء التكليف قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس او غيره من الظنون ايضا ليس باقوى دلالة واشمل افرادا وادق تاما دل
على بقاء التكليف الى آخر الازمان فلا بد من عدم الوجوب فالدليل على الحرمة ثم اعلم ان المقال في هذا المجال لا يخطر طيّه الحال الا قول غير المجدي
في تامل الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية بعضها بالخصوص مما امنا اياها انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل
كتابا وسنّ شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الحكم الى العباد على ما هو قوام مجرى عادة الله انما هو بالنطق
والكلام غالبا ونطقه ثم مع عباده ليس الا بلسان رسوله واما بتلاوة كتابه عليهم او بحكم بنفسه وسائر ايانا المبانة الشريفة فحاصل العلم
بمراد الله للمخاطبين المشافهين من الكتاب او سنته فلا كلام فيه في انه حجة على العباد ويجب تابعته وحصول العلم من الخطاب ولو بتفهيم
المقام لا ينافي امكانه ريب وشك ولكن حاصل ظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق او المجازات يحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة
على خلافها والبناء على القرائن في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف والعادة من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم
كانوا يبنون المحاورات على ذلك ويعلم ذلك بملاحظة عرف العادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن
به في التكاليف والسر في ذلك ان المحقق عند اصحابنا هو ان كل الانسان الواقع في نفس الامر ان عمدة العباد في التدين والايمان بالله
هو اصل التوحيد ... والاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى في الاحكام
الفرعية وان كانت الامور الحقيقية المتصلة ناشئة من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان
وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب من جهة الاطاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علميا بنفس الحكم وامتثل به
فهو جامع للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة الكائنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فهما
ظنيا على مقتضى محاورات لسان القوم الذي نزل بلسانهم الكتاب وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة
العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو عمله من اجر بل بعد الحصول بحصول الانقياد به وتنزيله وبعد ملاحظة هذا يبدو التسع ما يتوهم انه
كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل ومحصل ان الحق الذي
من الخطاب فان كان هو حصول نفس الحكم النفس الامري ولكن يظهر من جعل الشارع مناط تفهيم النطق بالالفاظ الذي جرى عادة الله بانها
لا يفيد اليقين في الاغلب رضاه بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر فاقد المصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته
وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة

اجماعا ثم ان الكلام اذا نقل الى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله بمعناه بمعنى ان رواه الراوي تفصيلا يقينا لم
وعلموا انه مراد ذلك لا غير فلا كلام فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بعينه ثم حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا اشكال في ان
الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور حجة عليهم ام لا فنقول ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون ما يقصد
به تفهيم غير المشافهين ايضا في الدهور والاستفادة منه كتأليفات المصنفين وقسم لا يقصد به الا تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا
مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول ولذلك كان وان لم نقل بعموم الخطاب
المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول ان الله يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل بمقتضاه لا للاخبار عن
كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقته طريقة العرف والعادة في تأليف الكتب وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد
البعيدة سيما مع مخالفة الائمة للسنة وما بينا اصطلاحا يقتضي ذلك فان المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن تبلغ
اليه كتابهم الا العمل بمقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه يقينا او ظنا ولكن
لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على
الاحكام الفرعية ولا بيان في ذلك تعلق الغرض ببقائنا ابد الدهر ايضا لحصول الاعمال وساير القوانين مع ذلك ايضا فان تلك
ان اخبار الثقلين وغيرها مما يدل على العرض على كتاب الله يقال ان الكتاب من القسم الاول قلت ولا نقل الكلام الى تلك
الاخبار ونقول الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول ولكن من باب مخاطبة
الشفاهية مع الاصحاب ثانيا انه لا قطع لنا بكون ساير المدلول لنا بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا في القسم من الاخبار بين
في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب جائزا لهم ولا قاطع بحجية هذا الظن
ويمكن ان يكون المراد العمل بها اذا فسرها الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظاهر وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار
بعضها ببعض مع قرائن خارجية يفيد القطع بجواز العمل على ظاهر الكتاب واما السنة المعلوم الصدور عنهم فيحتمل بعضها
ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب ولكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من تعرض سلطنة ...
تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه بما يفهمه غير المشافهين حتى يكون ظننا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي
يمكن ان يقال انه الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية
كما اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل بها اذ اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه
لا يثبت الا حجيته في الجملة في زمان خاص او في نوع خاص اجمالا ... الاعصار المتأخرة عن زمان الصحابة غير معلوم وكذلك القدر المسلم منه
خبر العادل المعلوم العدالة والمسلم ما لم يعارضه اضعف مثله ولم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا به وهو مهجور لعدم ...
السوانح من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث التخصيص
وغيرها واكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار عدم حصول العلم بالتخصيص
والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال ورودها فيما لم يطلع عليه فيجب الفحص والتفحص الى ان يحصل الظن بعدمها

فذلك ايضا لا يفيد الا تجويز العمل في الجملة واما لو حصل
ظن اقوى من ظاهر القرآن من جهة خبر الواحد
وغيره من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص
فلا قطع بترجيح العمل به منه

ونحمله لما بيّنا انها من باب الخطاب الشفاهية المطلوب تفهيم المخاطبين واحتمال ان لا يكون معهم من القران ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا ولا اجماع على ما تأتّى في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيل المجمل كيف يمكن تحصيل العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كونه راويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء اخر خاليا عن السوانح التي الاساس عنها الا بالعمل بالظن مع انه ان لم نقل امتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلافات التي وردت في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرة ما لو وكذا اصل البراءة وان سلمنا كون ظننا معلوم الحجية لنا نعلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد الظن اقوى منها وظننا انهم ودعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموع حتى نقل الاجماع لا يفيدنا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال النفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد باستفادتها فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية لاستفادتها منها مفصلا بضميمة ما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريده من تعلم احكام الله مع الاحتياط عن العمل بالظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس في ذلك غالبا الا مثل من يتكلف في جعل احدى مقدمتين قياس قطعيا مع كون الاخرى ظنيا هل ينفعه ذلك في ضرورة حصول النتيجة يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوبا بالذات وغير مفيد منفردا في نفسه ولو فرض شيء حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون ما حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيه لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمع جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيته ثم ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات ظن المجتهد من دليل قاطع وسنشير اليه في موضعه انه من الاصول الكلامية مع الاصول الفقهية والمسائل الظنية حجة فلا فرق بين الاصول والفروع ويجيء زيادة توضيح له في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد فنقول ايضا من وجهين احدهما هو الدليل القطعي على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل وهذا هو الذي ذكرنا في تأسيس الاصل وثانيهما ما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب عن الاية الاولى انها مختصة بالنبي صلى الله عليه وآله ولا دليل على مشاركة

النتيجة قطعية او من تحصيل العلم في بعض اجزاء

غيره

غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب بها هي فلعله كان قرينة يدل على ظاهر المقصود من اختصاصها باصول الدين او بما بين المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم ومن اراد المعنى الاعم من الاثم مجازا مع اشتراكه عن الخطاب فهو لما فيه انما هو بالاجماع والضرورة وهما منفيان في موضع النزاع وموصوفة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفسه لا يتم وكما ينافي وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل بها من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت في الاصول فرض الثبوت فلم يثبت فيه كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الاية انما يفيد العموم لو كان كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي في جواز اتباع بعض الظن واما مثل قوله تعالى لا يجب كل ختال فخور فعلى خلاف الاصل فان النظر من ليس كل انسان للسلب الجزئي واما عن اية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيها انها ظاهرة في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب المحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الايات يكون ما ذكرنا من الادلة مخصصا لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعى خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملئوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالاخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وموافق لهم بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلم منهم كل مخالطهم ويتكلم في الذي يقيم على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتامرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقله في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه والاشكال على نقل الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانا نسلم فيما لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما هو في زمان اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل وبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا وجواز شيوع اصحاب الائمة عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ايضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك فيعوّل فيه على اجماع الامامية وفي سائر المخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال واعترافه بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بمثل ما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل الى العلم هذا

الشريعة وخلافه وقال في المسائل التي فيها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب مسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل بخلاف صح صح

قال القدر المسلم

فيعوّل

اثبات حجية الخبر في امثال زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به في امثال هذا الزمان وما لو اردنا

اذا اردنا اثبات حجية خبر الواحد في امثال زماننا وان كان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل في زماننا امثال هذا الزمان وما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج الى تعميم الادلة المخصوصة باثبات حجية خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع المدعى على طرح النقيض من السيد والشيخ وجه ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية متقدمين ذهب في دعوى السيد لا غفلة في تعميم الدعوى ذكره في المعالم في المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما سمعه من كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال المعصوم ما يتحا عقلا فقول الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المتقنين في الفقه والحديث حيث دونوا الاخبار في كتبهم واستخرجوا منها المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقته للسيد في انكار الامامية العمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه مخالفونا في كتبهم واما ما رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها في المعالم بعد ذكره في وجه الدعويين ما ذكرنا ولكتبنا في الحاشية وجوها مما نقلنا عن الشيخ واستبعد من السيد لان انكار الامامية اخبار الآحاد لا يقبل حمله على رواية مخالفيهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها عند الاخر وكان الحال ولا يحسن المبالغة في نفي العمل بخبرهم ومنع تمكن الاستبعاد بان الامامية لما كانوا الطائفة مع المخالفين من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلف روايته عن رسول الله صلى الله عليه وآله بامر معاوية في اخبار بعامة درهم بان اية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي واية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب فما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فلجاؤوا في ذلك مناصا واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء ليتخلصوا به من تهمتهم فاشتهر بينهم هذا المطلب بهذا الاشتهار حتى ظن السيد ونظراؤه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان من طرق الاصحاب في فروع المسائل والحق ان الغفلة انما وقع من السيد في التعميم ان العمل باخبار الآحاد من طرق الاصحاب كان جائزا عند الامامية وعليه شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم قصد من دفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف انه يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ اخبار الآحاد كانت عند صاحب المعالم يومئذ قريب العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم بامرين ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت في كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكذا الاستشهاد في كلام المحقق ووجه غفلته انه لم يكن عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه ما ينادي باعلى صوته ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة المضمون لا ما جئنا لنا الى نقلها لعموم نص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي

ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل فيها

دونها في الكتب المتداولة الدائرة عند الاصحاب سواء رواها الامامية وغيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق عنه ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم ولا دلالة في كلام الشيخ على انها كانت كذلك عنده ولكن الحق والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد دون حصول العلم بجواز العمل بجميعها لانها غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة والامر ان الاجماع لا يثبت الجواز العمل بها وقطعية حجية بعضها مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على النحو الذي يخصص في الجمع والترجيح بعضها وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بتفصيل الكيفية وخصوصيات الاختلاف في وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يمكن ولا يخفى فظهر من جميع ذلك ان ذلك ايضا بعد التسليم حجية اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم بحفظ الكتب والعمل بها فلو سلم التواتر فيها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمال كما بينا والله اعلم بالصواب قانون ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرايط يرجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق في هذه الشرايط انا ان اثبتنا جواز العمل بخبر الواحد عن الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد الظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرايط الا مراد بحصول الظن نعم فاشتراط هذه الشرايط لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن وبيان مراتب الظن الا ان يكون لم يثبت العمل الخالي عن الشرايط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والذي لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرآن الا جزئيا ايضا ويشعر الكلام في عموم منع العمل الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت في صحة الاستثناء فيما ذكرنا في استثناء القياس واما تفصيل القول في الشرايط فاما البلوغ والعقل فنقول الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي غير المميز وما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته حال الافاقة اذا انتفى عنه اثر الجنون واما المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العلماء المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة حجية خبر الواحد وبانه يستدل به اولويته بالنسبة الى الفاسق لخشية من الله ثم ربما منعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب بعضهم الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به وبطلان القياس اولا ومنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما بعده اذا سمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا جمع الشرايط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس من غير تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان رواية الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا الوجه له واما الاسلام فلعل بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله ان جاءكم فاسق

فلا حظ من ان كون تلك الاخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع كان بحسب الاتمية ولا يفيد كونها كذلك عند الشيخ ايضا

فان الفاسق

اما الاجماع فيشكل بعدم تحقق في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد بعد في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه لا يمكن الاعتماد على

الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا وجب تحصيل الظن واما

الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو ايضا هذه الاية فلا اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نقل الاية ففيه منع

الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بالطريق الاولى لو تم فانه قد يكون الا

على الكافر لتنفا كثر من الفاسق غير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا تبادر عدمه

الا انه يحتمل ان يكون فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كما سيجيء فيشترط طول العمر بعده

ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهل انما قد يكون في كون الشيء من الافراد المعلوم الفردية للمفهوم فقد يكون في كون الشيء

من افراد ذلك المفهوم مطروحا فيه الى بعد ويمكن ان يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر انه لا يدل الا على عدم قبول روايته

اذا كان تفرد لان معرفة تفصيلا في تثبت في خبره ولو كان اجمالا كما سنبينه في خبر المخالفين فكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل بروايتنا

وان كان يثمر في غير الرواية سلطة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الايمان فالمراد به كونه اماميا اثني عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه

لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والكلام فيه مثل ما تقدم بل اظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق

الشيعة وقال الشيخ في العدة يجوز العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيما رووه عنهم

انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي فاعملوا به ولاجل ما قلنا عملت الطائفة بما رواه

حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه وركز

بمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد بعض

العامة بروايتها سيما ان يراد بقوله رووه حصرهم على روايته وما ذكرنا سابقا من حصول تثبت الاجماع بخبر هؤلاء وتعدد الاصحاب

منهم كالسكوني فان المحقق في المعتبر وغيره في سائر النفاس وكذا غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح كما بينا واما سائر فرق

الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل

بخلافه وجب العمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار

الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو

فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه ورده المحقق بانا لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء

عددا ولعله اراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجية في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل مطلقا واختلف كلام العلامة ففي الخلاصة

اكثر من قبوله رواية فاسد المذهب مع اشتراط الايمان في كتب نقل صاحب المعالم عن والده في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين

انه سأل عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك

الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية قول الاقرب ان الاظهر هو العمل باخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع الفساد

الاعتقدة

العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على حجيته مفهوم الاية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقا لاجل عقايدهم فيدل على

حجيته منطوق الاية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلماء المنصوص بان التثبت انما يحصل بتفحص حال الكل واحد من الاخبار

او التفحص حال الرجل المخبر فاذا حصل التثبت في حال الرجل ظهر انه لا يكذب في خبره لما له الفايدة وان ابحث عن ذلك مع ظهوره فلعل التتمة

يكفي في ذلك واما البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء والكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية

وهو ثمرة كل منها بعد تعديلها وانفعالها عن الطرفين بحيث يحصل شبه مزاج منها هو العدالة اما القوة العاقلة فما اذا اعتدلت بين طرفي افراطها

وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة وتسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود وتسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور

والجبن تسمى شجاعة وعرفها العلماء من الفقهاء والاصوليين بما هو المشهور بين المتأخرين انها ملكة في النفس تمنع عن فعل الكبائر والاصرار على الصغاير

ومنافيات المروة على ما يدل على خسة النفس ودناءة الطبع كالاكل من جهة عجب الجمال سواء كانت صغيرة ام كالتطفيف بحبة والسرقة او مباحة كالبول في الطرق

ولبس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة يقينا او

او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساتر العيوب مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما تضمنه

عليه صحيحة عبد الله بن يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب

جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام في الخلاف في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه في

كتب الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه

عبارته في العدة فاما ان كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل

به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول الشهادة وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت

الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متاخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان

هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب العامة

بل لان اية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله ان جاءكم فاسق بنبأ

الاية ووجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع يتوقف

القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيجب فيما يجب عنه من رواة الاخبار

لان فرض كون الراوي في اوايل سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن ظاهر زمان التكليف مقدار ما يحصل الملكة فلم

يصدر عنه الفسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل فالواسطة انما يحصل بين من علم عدالته ومن

علم فسقه وهو من ثبت كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في

ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجودها فان النسبة الى الشرط مثل الشك

في كون ما له بقدر الاستطاعة لا يجب الحج لعدم علمه بمقداره الا انه لا يمكن ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله

ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في هذا المال هل يكفيه للاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب لمقتضى

تعليق الحكم على المتصف بصفة في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما فمقتضى

ارادة المولى عن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الاية من ان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان

فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم بفسقه واما ما يقال من ان الظاهر كذبه فيما نجده فلا ندم عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل فهو

مقتضى طريقة العرف والعادة خلاف الحكاية التعليل يظهر في صورة فرض ثبوت الواسطة ففيه لانه العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله

لو يوجب الندم ايضا مع ان العلم يتحقق معه بعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنة عادة وقد تصدى بعضهم لبيان المراد بالفاسق

في نفس الامر بما اقامة فيه فقال انا علق بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول لفظه الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب

فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب ولا ينافي الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف افادة معنى

فضلا لافادة في افادة لازم الخبر وايضا لو كان المراد هو ذلك الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح تلقي الجزم بكذب المتكلم بمجرد علم اعتقاده بما اخبر به

وايضا لثبات المتكلم بمقتضى صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما امر به وايضا لا يصح طلب الدليل على الخبر بمنزلة ان يقول اقم الدليل على

انه معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى بيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر وفيه ما

لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المحضة واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى اوقاتها والوصف

العنواني الثابت لها فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع قيد للكل في النسبة والمراد بالواقع هنا ما

اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا عتبار اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة الخبرية فلا يلزم ان يكون مقررة

بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقة للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم ارادة ثبوت النسبة

الى معتقد المخاطب حتى يحصل فايدة الخبر في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللازم

ظاهرا نعم الحق القول بعدم الحجية لما ان الله علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق

فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فاسقاط الامر بالتثبت ليس الا … الزوم اسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل … القبول عما بينا يظهر لك

جوابه من ان المراد بالفسق هو الفاسق بنفس الامر وبعد امكان تحصيل العلم به والظن فلا يلزم تكليف ما لا يطاق وقد يتمسك

بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهر ان العدالة امر وجودي فالاصل بالنسبة اليها سوء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود

وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان والرواج ونوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه والحاصل انه ملحق

بالفاسق في الحكم واما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة وسوق الجلد ونحوهما من دليل خارج من القاعدة المقتضية

لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة مطابقة للاصل في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما خصصا بالدليل الخاص

والسر فيهما انه يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ فالظاهر انه ايضا التثبت

لا ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة ورد منعا للملازمة او لا … العلم بحصول العمل من الطائفة

فائده — واما ثانيا فان علمهم … الاخبار المحصورة … ما ذكرناه … كلام الشيخ …

بايرا لتثبت ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية متثبت فيها الى ان يحصل الظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما في اخبار الموثقين من المخالفين

وساير فرق الشيعة وبالجملة كفاية الظن في الظن الاتية الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت مقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي فيما

العدل الذي يثبت عدالته بالظن وبالادلة الظنية من المراد بالعدل النفس الامري كما اقتضى دليل اطلاق العادل عليه في نفس الامر لما كان عادلا

في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وامامنا على الدليل الخامس في اشتمال الاية … الامر واضح نعم قال المحقق عول التحرز عن

الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستبعده في المعالم اقول وجه استبعاد ان الداعي الى ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون

لاجل انكار الطبيعة بخصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول

المعصية والسر والعلن بخلاف غيره فمن كان بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق انه كما حصل الظن مطلقا

لا وجه له كما نشاهد بالعيان ان كثيرا من لا يجتنب عن اكل مال الحرام انه يتهم في الصلوة وترك شرب الخمر والزنا وغيره وكذا كثير ممن هو متقبل بانواع الفسق

انه لا يستخف بكتاب الله وساير شعائره وكذا الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة كما هو ظاهر كلام الشيخ لم يظهر ساير الفسق في بعضهم ونظره

الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذا اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان

الشارع منعه واوعد عليه ولا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم منه ما يدل على عدم الاعتناء بوعيده ونواهيه فلا قوة الا بالله

فيرجع هذا الى التثبت الاجمالي الموجب لمطلق العمل عند اكثر ارباب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك ما الحسن من اقسام الخبر والتعيين فيه من جهة حصول

التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجال فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط

لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يغلو ويبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلاف المقصود وقد يسهو من الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل

الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل

اجماعا من القائلين بالخبر ومفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العادل خصوص الضابط لاشعار المنطوق به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء

على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام التذكية فلان ثقة هو العدالة الضابط ايضا اذ لا وثوق الا مع الضبط

ولانهم اختاروا هذا اللفظ لا يبين ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما تحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عمدا

لا عن سهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه نساء او الظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بان يحرص سماع الحديث

يكتبه ويحفظه ويداوله بحيث يحصل الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان متيقظا ذكيا لا يغفل عن ذلك المطلب

حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة واكثر مثل هذا اذا كتب واتقن حين السماع فقط ضبط الحديث فهو ضابط ومثل

هذا يمكن ان يجاب عما يتوهم انه يجب وثقوه في الرجال مع ان الصدوق روى في الفقيه انه سئل ابا عبد الله فقال الى جل كثير السهو فما احفظ

على صلوته الحديث ويمكن ان يتوجه وجهان كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية وان المراد كثير الشك لكثرة استعمال السهو

في الشك واعلم ان معرفة الضبط انما يحصل بمداومة الاخبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط

والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط وبشهادة العدلين وقد ذكر ان قولهم ثقة على ذلك شهادة

تنبيه المعرفي

في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في قبول الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من الفسق
دين او فسق في حال الاستقامة وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال التخليط ان كان فسقا مطلقا وعلى المشهور مطلقا في
المذهب ... الفرقة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغيرهم فاما الغلاة فيمن يعرف ان كانوا
ممن عرف لهم حال الاستقامة وحال الغلو عمل بما رووه في حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه
ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه فلا يجوز وكذا القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه
في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكره ان ترك روايتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موافقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر
ويرد تأمل في ذلك لان خطاء مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل بعنوان العقيدة الفاسدة التي يعمل الكذب في اظهاره ولم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر بريئا
من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة الى وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على رواية ورواية
امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن حمزة ثقتين اقول فما نراه من اخبار امثال هؤلاء
وقد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا ما يرفع الريب فيشعر علينا ان نجعل القرائن الخارجية لعلمهم علة لاعتمادهم على القرائن الخارجية لكون الرواية حال الاستقامة
فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية
فلابد من التامل والفحص في مثل ما رواه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على رواياتهم ومثل
علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح ... بقبول رواياتهم
مع جهل التاريخ فيشكل الوثوق على رواياتهم الا بما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة عليهم السلام الاجتناب عن الواقفية واضرابهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم
وتبريهم عنهم زيادة على العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الكلاب الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر يتنزهون عن صحبتهم والتكلم معهم
وكان ائمتهم يرمونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة وان الرواية عن اصولهم المعتمدة
المؤلفة قبل فساد العقيدة او المأخوذة عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق
بهم وبرواياتهم قال المحقق البهبهاني في كتاب شرح الشمس والظاهر ان قول المحقق ... هذا على عمر (?) مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة
من اصله وتعليله يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة ره بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول
ايضا وتأليف هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الكاظم ع فقد بلغنا عن مشايخنا انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة
حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام

قانون

يعرف عدالة الراوي بالعلم
والصحبة المؤكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا وشهادة
بذلك كفانا عن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية ومن لا يروي الا عن عدل
ونحو ذلك من القرائن وبتزكية من العالم بها بان يقول عدل او ما يشتمله وبقبول شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا ونحو ذلك واختلفوا
في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لابد من التعدد على القولين وبنى كثير منهم ... على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني
ولابد في ذلك من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين
وعلى ما عرفها الفقهاء اخبار جازم عن حق لازم للغير من غير الحاكم فالحكم اخبار عن حكم الله ... بالحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد في القواعد الشهادة والرواية

تشتركان

علوا

تشتركان في الجزم وتفترقان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع
الخلق الى يوم القيامة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاول رؤية
الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف
في التعدد الثاني المترجم عند الحاكم من حيث انه نصبه عاما للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالث
المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها ومن انه الزام لمعين الرابع القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية
الخامس المخبر عن عدد الركعات او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادس
المخبر بالطهارة والنجاسة ترد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته وبين استناده الى الاصل ... في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه
فلا شك في القبول السابع المخبر عن دخول الوقت الثامن المخبر عن القبلة التاسع الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة
الا ان يكون ثابتة عليها بانه المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث
النبي ص او الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ولا الرواية بل هو خاص
بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قيل وان كان صبيا ومن اخبار المرأة في اهداء العروس الى زوجها وقيل
بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان شبيها بالرواية كان قويا وليس من الاخبار ولهذا لا يسمى المخبر
عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله ... هذا مذكى وهذا ميتة في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل وهذا ملكي انتهى
ما اردنا ذكره اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه ما فيه من المسامحة في البيان والاشتباه فيما هو المقصود من الشهادة والرواية وجعل الفرق بينهما
حكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء
على حجية خبر الواحد المقابل للانشاء فلا يتم لانه لا معنى للتعريفات التي ذكروها من كونه حكاية قول المعصوم وغيرها مما ذكروه ولا يحمل
التزكية رواية بهذا المعنى كما لا يخفى وان قيل ان المراد بمقابلته الشهادة بيان افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل
الخبر المصطلح وغيره ففيه انه لا معنى لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا وقد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع
كونه غير الشهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان الرواية اي الخبر الخاص لا ينحصر في الاخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي
قال النبي ص او الامام وكذا الاخبار عن حس حقيقي ... ان اعتبر نقل الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق والتعميم كما يظهر منه
في ذلك الامور ولا تخصيص لحق المخلوق في الشهادة كما يظهر من اول كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على رؤية الهلال
لا لامراء التعدد وجعله الامور المذكورة اخيرا قسما ثالثا في ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هاهنا هو الخبر ...
لا الخبر المصطلح فالتقرير الواضح ان يقال كل خبر يكتفى فيه بالواحد الا الشهادة وهي اخبار جازم عن حق لازم للغير عند الحاكم ووجه ...
اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصحة والصدق كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يرى حكمه

والاشتراط

او الترجمة

[illegible]

[illegible]

الى غير المخبر واضح وانما اوجب تكليف الغير بعارض اصل البراءة التكليف فلابد من اثبات التكليف من ظن بالصدق ان من اصل كونه قول المسلم
ليدفع الظن الحاصل باصل البراءة وهل هو ما بعد اللتيا والتي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فما اخبر ثبت التكليف
كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم آخر وقوله وكان في واقعة خاصة فقد ينبغي التعدد كما في الشهادة فلابد من ملاحظة ادلة
حجية خبر الواحد هل يفيد حجية خبر المصطلح او مطلق الخبر الواحد وقد عرفت ان اية النفر ظاهرة في الفتوى غاية دخول الخبر المصطلح فيها
واما غيرهما فلا واما اية النبأ فهو وان كان اعم من ذلك لكنه في ما ذكروه من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فما نحن فيه من ذلك بل
اشبه بحكاية موشان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء
في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية وح فلا دلالة فيها على قبول الواحد اذ مقتضاها الا بان يكون اذا كان عادلا لا يجب التوقف
من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الاجزاء بالعمل في الجملة الاخص
العمل اذا كان واحدهم كما هو المطلوب وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو
باطل كما حققناه سابقا وجعل الاصل في نفس العمل بالواحد والقول بان الشهادة خرج بالدليل مع كون الاية واردة فيما هو من باب الشهادة
على ما هو شان نزول الاية مشكل ايضا وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالجزئي لان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد بالشهادة وانما
الاجماع منوط في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا اعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن
عند انسداد باب العلم فالحق بالتحقيق ان مثل هذا النبأ ليس من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في
غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التأمل فان المراد من التزكية
ليس اثبات حق للغير للمخلوق عند الحاكم لو افادته بذلك بالامرة بعد العمل لو اثبت بسبب التعديل اشتراك لورود في الخبر والشهادة مع
ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في
مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض المواد بل اعتبر المرأة الواحدة ايض في بعض الاحيان ولا دليل على عدم
كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى ان يقال ان ذلك من باب ظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس
من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد حيث قال ويفترقان في ان المخبر عنه بان المراد ان العموم
انما يوجد في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما وفي الشهادة دائما يكون مخصوصا وكذلك
ومراده بيان اصل المميزات لا الجميع حتى ان بينهما فرقا آخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير الثابت ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية
الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يتشخص بمعين مثلا وجعله لان الاخبار عن رؤية الهلال ايضا
فرد متشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب حق لازم لله تعالى هو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر
وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات مفيد الحكم الموضوع مفروض وان لم يتحقق
ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقوله لا شفعة فيما لا يقسم يعني ان كلما وجد لا يقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة
الغير المقسومة حكمه كذلك بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم والافطار لوجود الشرايط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل

والفطر للرؤية

البلاد خاصة بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف فهو
حقيقة متعين من حيثية اهوان لم يكن شيوع والاستمرار بالتتبع في افراده فهو في عين شخاصة كذا الشهادة على النسب فانه
تثبت شيئا معينا خاصا وكذلك الانتساب الى آخر الابد بيتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين شخصي وتوجيه كلامه في العموم
بان يقال مراد المترجم ان كل من يقول مثل هذا الكلام فمراده هذا لا يخفى بعده واما القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا
في المترجم والتوجيه فيهما اظهر من المترجم واما قول الكامل المخبر عن عدد الركعات والاشتراط الى آخره ففيه ما قدمنا من عدم الحصار
الشهادة في حق المخلوق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب الفرق
بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ كل ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما
يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبت الدليل
انه لابد فيه من العدد فيتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيما
العدد دون ما اكتفى فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى اخبار عن الله تعالى
بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من تخالف من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظ واما المقلد فلان له ان يستفتي
ان اخر ومع التعدد فيجيبا لا الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء الاطلاق والالزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع
تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد في القواعد وحكمه انه لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا
مخالفا له في الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول النظام وذلك ينافيه وقال في القواعد
فيما لا اشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الحكم الالزام ومثل الاطلاق الحكم باطلاق محبوس لعدم ثبوت الحق
عليه او باطلاق حر من يد من ادعى رقه بلا بينة وغير ذلك قال ويتقارب المدارك في مسائل الاجتهاد يخرج ما ضعف مدركه
جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه ومصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم
بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه او ان
الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه
فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة
على امرين احدهما من مصالح المعاد والآخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له
في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب في تمهيد هذا فنقول ذهب
الاكثرون الى كفاية الواحد في الرواية وهو مذهب المحقق ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو
شهادة عدلين ومن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيها فلنقدم الكلام في معنى محل النزاع ثم نتعرض الى الادلة والاقوال
فانه غير محرر في كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث هو خبر كما هو مقتضى آية النبأ
او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول

ما عنا را اعلام طرفي الظن وانتبيه عليها وتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا واما على الثاني فمقتضاه قبول
خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب بآية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه
قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا وما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في ان التزكية شهادة
ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي اذا ثبتت
بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والاقتداء به والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا لان معنى العدالة شيء واحد ولا يمكن
كون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون آخر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين العدالة وغيرها من ان مراده مجرد الوثوق
بالصدق كما قال محض ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق
هذا في الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع الى الاول
الاول لا على الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك اشتراط العدالة في الخبر من حيث هو والحاصل
ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالجرح بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله
او حقوق الناس فالمدار فيها على العلم او على البينة واليمين ولم يحصل لنا نص فيها في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن اضرار
اللحم ومثل العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى فيكفي
فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب ما وقع في بعض الفقهاء ووضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات ليس بيانها وظيفة الشارع
مثل ان يقول ان الخمر او نبات اللحم او المرض المفطر مبيح للافطار ونحو ذلك لا شيء بها انما تعلقت بما هو في نفس الامر وكل فمن حصل له العلم
العلم به فهو والا فيرجع على الظن لاستحالة التكليف بالعلم والعلامة من هذا القبيل فالمعتبر الطبيب واهل الخبرة المذكي هو كونه معتمدا بحيث
يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا لنفس الامر معتقدهم
وجب ظنهم واعتبار العدالة فيهم لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فيما يحصل الظن
بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايضا بل الظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق
مطلقا وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسألة القيام في الصلاة ومقتضى التخصيص آية التثبت عن خبر الفاسق بما لم يفد الظن
فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد مطلقا في التزكية الا ما خرج بالدليل من الاجماع كما ادعاه بعضهم ولاجل ما ذكرنا من مقابلة
حق المسلم ولذلك خص حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بما لو لم يعارضه مثلها واقوى مع تامل في الاخير لكون الخبر ايضا
قد يكون كذلك كما اشرنا من انه قد يثبت حقا على احد الآخرة ولكن يبقي الاشكال الذي ذكرناه اولا من ان العدالة شيء واحد
والمشروط بالعدالة المشروط لم يستثن بسبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في شرطها فما معنى
الفرق واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل موقوف على كون
تزكية اثنين دون الرواية لا ان ثبوت عدالتهما مشروط بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت العدالتين واما مثل ترجم

واخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم على الامام بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي خبر الواحد
لا انه خبر يعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة بتزكية الواحد واما مثل الاخبار عن القبلة والوقت ونحو ذلك فان كان المخبر اخبر عن القبلة
التي بناها المسلمون عليها في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار من المحل لا الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من الخبر عن مطابقة ما اجتهد فيه للخبر
المطلق واما فتوى عن نفسه او من في معناه من اهل الخبرة والشهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها بحسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل في
ميز بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث من اثبات اشتراط العدالة اما من جهة آية النبأ وقد مر الكلام فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد
واما من جهة الاجماع لم يثبت على ازيد من ان العدالة ثابتة بتزكية الواحد فليرجع الى كونه دليل الاول اما على المذهب المختار فلما بنا على الدليل
كما هو المعتمد في الاستدلال فحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلآية النبأ وتقريب صدق النبأ على التزكية من جهة
الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مر الاشارة اليه في الشهادة الا ان يتمسك بالعموم واخراج الشهادة
بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بان مرجعه مؤدى الى حصول الظن لما قضى مدلول الآية انه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على
اشتراط الفتوى في نفس الامر واشتراط الفتوى في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا
يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد علمنا بالجزم مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم افادته العلم
وهذا تناقض فلا يمكن حملها على سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان الاكثر المراد بالفاسق الفاسق في نفس الامر والعادل في نفس الامر فهو لجواز الا
العادل لعل الفاسق عليه فيقبل الامر في مقابل المجهول الحال لا مقابل مظنون الفسق والعدالة الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاخبار
والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدلان ايضا لا يفيدان العلم فمن ظنناه عادلا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل
ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكذا لفظ المرض المبيح للتيمم والافطار وانبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو المدرك والكلام
فيها وفي العدالة على السواء سلمنا لكن لا ريب مع انسداد باب العلم يكفي الظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم مستفاد
من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهوم ما ذكرناه من العموم قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم باطل بل
من العكس بل العكس اولى فيه نظر لان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فهو يخصص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة
وغيره من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا في عمومه وان كان
العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتأخرين في الاستدلال على هذا المذهب ان العدالة شرط في الرواية
وشرط الشيء فرع والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفى في الاصل وهو الرواية بواحد فيكتفي بالواحد في الفرع
ايضا اعني العدالة والا زاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا الاستدلال ويشعر بكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة
وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا ممنوع بل لا بعد فيه ان يثبت الحكم في الاصل الاقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم
انه ليس بشهادة ولا يعتبر فيه التعدد بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه اصحاب القول الاخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه ومنه
قياس لا يقول به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثبوت عدالة الراوي وتزكيته والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع يزيد
على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان فثبت زيادة الفرع

عن اجتهاده فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها

على الاصل فى هذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زايدا على الشروط كما
هو شان المقدمات او نكاره مكابرة فيه فيمنع ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصوم
مع ان وجوده واعتباره زايد على الشروط من جهة اعتبار اليقين فيه دون الاكتفاء بالظن فى الشروط وكونه من اصول الدين وهو من فروعه
ان فرض لكونه فى الفرع دون الاصل ايضا موجود فى الاحكام الشرعية فان بعض المحققين تثبت بشهادة واحد بل امرأة واحدة كربع الميراث
المستهل وربع الوصية مع ان تزكيتها لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو شرط
ثبوت للقذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على اثنا عدين ففيه نظر فان مراده من خبر الواحد حكم الحاكم وهو فرع الشهادة لا
اصلها وان اريد الرواية فلا دلالة على اصل المسألة فهو ليس شرط ثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو اجراء الحد على المحصن وما قيل
فى نفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعديل فيها لا يوجب ثبوت غيرها وبعبارة اخرى ان هذا خرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة الفرع
على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار فى زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي
والعلامة واشباههم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم ولو فقد اثنين منهم فى التزكية لما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم
فى التزكية اشتراط العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال البعض كالعلامة ومن حذا حذوه ولذا اكتفوا بالمزكى الواحد والقول باشتراط
التعدد فى امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين [illegible] المشترط باشتراط واضح
من اعتبار ان يوجب الاول انها شهادة ومن شأنها اعتبار التعدد وتقييدها بالمعارضة بانها خبر ومن شانه قبول الواحد وانت تعلم
فيما ذكرناه فى المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم يتجه الجواب بمنع كونها شهادة او لا فيبقى ما فى اقسام الخبر الذى يقبل فيها خبر الواحد لا يرتاب
او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى عما نظن من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والاولاد
وغير ذلك ومنها اعتبار الخبر العرضى ايضا من جهة انه اخبار عما هو مطابق للظن ومنع الكلية الكبرى ثانيا وسنده ما من ثبوت ربع ميراث
المستهل وربع الوصية بشهادة مثل امرأة واحدة عند بعض علمائنا وان امكن ذلك بان اعتبار التعدد صار فى الشهادة من جهة
منع الصغرى والثانى ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل اكتفينا بالعدلين مع انه دل العلم القيامة
شرعا ويظهر جوابه بما اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم ومع انسداد بابه يكفى الظن كما مر وهو يحصل بتزكية الواحد ثم ان الظن كما
تزكية الغير الامامى العادل ايضا مثل على بن الحسن بن فضال وغيره ممن هو تثبت ويؤيده ان الفضل ما شهد به الاعداء ومقتضى طريقة
المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن وعلى ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس فى اصل حجية الخبر اوضح واما
فالكلام فيه مثل الكلام فى التزكية ونقل عن المحقق البهبهانى قولنا بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامى فقبل الاول دون
الثانى والحق ما اخترناه لما ذكرناه من جميع ما ذكر يظهر بناء حجية الجرح فى مثل ابان بن عثمان لاجل ما رواه الكشى عن على بن الحسن بن فضال
انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامى انه كان جرحا فالجارح مجروح والا فلا وجه لكون ابان مجروحا فعلى هذا ما نقله فخر
المحققين عن والده وذكرناه فى القانون السابق فيها فلا ان يكون الاطلاع على هذا من جهة غير الرواية اختلف الاصوليون
فى قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله فى التعديل
دون الجرح

الجرح وقبلهما العكس وما مسبباتها كالاهما عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل من
مختار الشهيد وقبله السيد عميد الدين فى شرح التهذيب حكى الاقوى حجة الاولين انه من كان من ذوى البصائر بهذا الشأن لم يكن معنى للاستفسار
وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه انه مع اختلاف المجتهدين فى معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفى كونه ذا بصيرة اذ ينبغى
كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقال ان الاطلاق مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس ظاهر
العمل عدم التدليس وبذلك يندفع الاشكال الحاصل من غفلته عن هذا المعنى فان المعيار هو الظاهر واستخبار الكلامين فى محل البحث
نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكية لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال مشهور وهو ان هذا
علماء الرجال غير معلوم لنا الان فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا فى العدالة حتى يرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم
عندهم بل نرى العلامة انه يبنى تعديله الشيخ مثلا مع انا نعلم مخالفتهما فى المذهب وصحة احتمال ان تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة
مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تأليفهم انما هو للمجتهد وارباب النظر لا لمقلديهم فى زمانهم اذ الاحتياج الى الرجال
الرجال والظاهر ان المقصود من مثل هذه الكتب لا يريد الاختصاص بمجتهد زمانه بحيث يؤل نصنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر
من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصرهم من جهة الاستغناء غالبا وانما ينفع المصنفات بعد موت مصنفها غالبا وسيما الاتباع الزمان
فهذه مقاصدهم فى تأليف مثل هذه الكتب بقائها ابد الدهر واشتهاؤهم من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين
المصنفين وورعهم وتقواهم وفطانتهم وصدقهم يظهر انهم ارادوا بها لا ذكر العدالة المعنى الذى هو مسلم الكل حتى ينفع الكل واحتمال
الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى من التأليف سيما مع تمادى زمان التأليف والاشتهار برجوع من غاير لبعضهم من مثل هؤلاء
الفحول الصالحين وقد قيل ان ما ذكرت معارض بان ارادة المعنى الاعلى وان كان مسلما للجميع انفع ولكنه مفوت لفايدة اخرى
وهى انه قد يكون مذهب الحاكم الاحقين ان العدالة هى المعنى الادنى فلا يعلم هل كان الراوى متصفا بالمعنى الاعلى فلو لم يسقط
المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاقل بحيث القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند
المتأخرين وفيما نراهم ما يمدحون الرجل بمدايح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالته مع تحقق
هو اعلى وليس مذهب العدالة هو المعنى الاعلى فلما اخذ بمقتضى هذا المدح ويجعل عدالة ومن اعظم شواهد انهم ارادوا بالعدالة
هو المعنى الاعلى على فهم لاحظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة لا يحتمل ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح
بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر فان الوثوق غالبا لا يحصل الا باعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بالتعديل ولم يتأملوا من هذه الجهة
ولم يحصل تشكيك لهم من مذهب المجتهد ويظهر مما ذكرنا الثانى فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك
حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعى وكثير من الاصحاب الخلاف فى المذاهب فى الاحكام الشرعية فربما
جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابعة للجرح فانها تركه لما هو موجب للجرح وما قيل ان التعديل يصعب ذكر اسبابه
بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد لا ينفع فى دفع هذا البحث وحجة قول الرابع ان مطلق الجرح كاف فى ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق
التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيها ايضا ما مر من ان الجرح ما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه فى ابطال الاعتماد

والتحقيق فى الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل

التعدد

بوجهين

وان اعتبرناه الخبرية

لا يتأتى الاخبار عن غير ... بالدليل كاد يبقى الباقى تحت الاصل حتى يثبت الخروج فالاولى منع

فيه نظر وكيف وكل ما يحصل من طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه انما يسلم اذا امكن تحصيل العلم

والآحوال الاربعة من العاصرة والخامس من العلامة والسادس

١٣٧

مع ان الشارع على البناء على الجرح غلبة تبدل الطباع الناس عن العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا الى تسارع الناس الى البناء على الظن من العدالة ينبني على القول المشهور عند عامة متأخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القولين لا تحتاج الى البيان وكل ضعيف لما دونه

الثاني قانون اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما بأن ادعى ما يلزم تكذيب الآخر دعواه فيقدم الجرح لان التعديل مبنيا في عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكأنهما صادقان بنفي انه معنده في التعديل وهذا مصادقة اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رأيته في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رأيته في ذلك الوقت بعينه يصلي فلا بد من الرجوع الى الرجحان كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك من هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شأنه قال الصادق ع انزلوا داود الرقي مني منزلة مقداد من رسول الله ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري انه ممن لا يعتمد عليه غالبا وان خبر ضعفه بتضعيف النجاشي المعتمد والاقوى عنده وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب الا مثل قولهم ضعيف او مجروح اليه والظاهر قد يقدم الظاهر على النص بسبب المرجحات كما مرت الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود ابن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن مال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يكن فيه كلام كلام في تصحيح الشيخ ومن ذلك الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابراهيم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطلقا وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من انه مبني على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية ولا الشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على كل ما رواه مثل الكشي وقد يفهمونه منها لا دلالة فيه كدلالة على خلافه بل كل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يظهر لك الخلاف من جهة فهم كلام من تقدم ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق ولو فقلنا مثل ان العلامة ره وثق صحزة بن بزيع على انه لم يوثقه احد من علمائنا غيره العامة ولعله توهم من جهة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع وان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد هذا كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول اذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدمه وكل من تقدم لمن تقدمه فانهم انما ثبت عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وابي ذر ومن جهة المزكين الذين عاشروا الراوي ومع ذلك فلم يتميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكروا من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكره وبين ان يقول الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة ويقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من

الرجال لقلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للاية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطها في الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الاية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وبما ذكرنا سابقا من الادلة على فرض تسليمها بيان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذا الكلام في اثبات العدالة فاي مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل انه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي بل الى اجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فان حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة للسند وحصل الظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي او غير ذلك فلا مانع عنه تنبيه اعلم ان القول في المزكي والجارح هو القول في الادلة المتعارضة فكما لا يجوز العمل بكل خبر حتى تفحص عن معارضه فكذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق تزكيتهم وجرحهم فليس كمثل ان يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة وزمان الحضور في مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سندها انها صحيح الى فلان لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل لاكثر الرجال المشتركة فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات لعلائم تدل على ما راه اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل وفي الاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته واما في السند المعين حتى يتضح ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي رأيته فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا تعين الرجل والسند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة اصحابنا الذي وقع خلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عما له بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتاب في حق حديث مجهول السند انه صحيح اما لو كان ذلك في غيرها وقع الخلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال العدل عندي كذا فيمكن الاعتماد عليه لو كان المخبر والمسمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في الراي ومقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودا في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل لما دونه حيث قال اذا قال الخبر بعض اصحابنا وعني الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ويعلم منها الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول وانتهى فهو في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول في الفتوى ولعل مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لغيره بلفظ اصحابنا المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جمعا بين ما اخبر بعدالة واحد او عدد كان على القولين في اعتبار المزكي الواحد والمتعدد كما لا يخفى

قانون اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه وذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا وبقي له المرسل ففيه خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول مقبول عن محمد بن خالد البرقي من قدمائنا

احدها

فيها انه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه فرجع الى الاكثر سيما تضعيف ابن الغضائري

وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى تفحص عن معارضه

العدول

اصحابنا وتبين العصابة الى انها احمل ايضا والثاني مدة تولى تعالى قتله والثالث قوله الا عن ثقة جمع الشيخ الى قبولها ان كان ممن عرف انه
لا يروي الا عن ثقة مطلقا والا فيشترط ان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق التوقف والاقوى هو القول الثالث
لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليها لاحتمال ثبوت الجارح كما
تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت بحال الواسطة اذ غاية ان العدل يعتمد على صدقه بواسطة وبعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة
عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد
على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه المذكور ممن لم يوثقه علماء الرجال لان رواية ابن ابي عمير عنه تفيد الظن بكون المروي
عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يكونون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظائره مثل البزنطي وصفوان بن يحيى وحماد بن عيسى وغيرهم الى
ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه
شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا يحصر الحجية في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه
المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادل والاوضح المثبت لمطلوبنا وجوه اقواها ان الاول ان رعاية العدل
عن الاصل المسكوت عنه يقتضي انه لا يروي عن غير العدل او يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه ولا
انا نمنعهم فيما لو اسقطت الواسطة لا ما بهموقا بيانه فيتم لو لخطر العدل في روايته عن العدل وعن الموثوق بصدقه وهو كما لا يخفى على
متتبع ونشد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول الفقيه لاجل التقية حيث قال انه في هذا الكتاب ليس بالمصنفين والثاني ان اسناد
الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاته الكذب للعدالة فتعين قبول قوله وفيه مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة بما يدل على
كون الواسطة عادلا او موثوقا بصدقه وهو توثيق لمجهول العين ولعله مجروح واما الاعتماد على ما رضيه مع كون ذلك اسنادا في
حقيقة العلم به لا اسنادا ظنيا حاصلا بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه بان الظن الحاصل بخبر العدل فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم
فانا نتكل على عدالة الاصل او التثبت الحاصل بما المفيد للصدق ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم بمرغ غاية البعد
كما هو الغالب في الاخبار ولا نسلم ان ذلك لا يخرج عن قوة يسمله غير الواعظ والمتدين بالمطابقة الخطابية فان العدل لا يسند الى المعصوم
في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن والحق انا في مطلبنا مرسلا لا نشا
اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي وهو لم يثبت لعدم دلالة روايته عليها وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان علانية
الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع من خارج على انه لا يروي
عن غير ثقة فهو من معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عما ذكره الشيخ مما ذكره اجماع العلماء الطائفة على المسانيد مطلقا اذا لم يعارض
من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجية فيه على الاطلاق ولا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث
بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط جوازه هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها اللغوي
الدالة على خلافه فيها ان لا ينقص عن الترجمة عن افادة المراد وان اقتصر على نقل المراد بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون

في الخفاء والجلاء ومن بعضهم بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه فانما
بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاصل الظاهر فلا يضر تغييره وان لم يقترن بقرينة يحمل على احد المعاني
المحتملة من دون علم من جانب الشرع بطرق ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل
ما نقل عن السامع ايضا وحكمة اقتضت ذلك والحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فلا بد للناقل من ذلك اللفظ المتشابه
بعينه لئلا يغير لما فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسألة اخرى ذكروها بعنوان اخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم
المطلق بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا ذلك بعين اللفظ المتشابه وان عقبه ببيان ما قارنه بالغرض من القرينة
المبينة بانضمام احوال التخاطب والتخاطب بناء على الفرق بين اقسام الالفاظ مثل ما حصل له الشرع مع القرينة ومن اللفظ الاول للمعنى ويظهر
من ذلك انه ينبغي مراعاة النص والظاهر ايضا بل واقسام الظواهر في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلال في مداول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر الامام
لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يؤدي الحديث بلفظ الطهر بما كان فهم الراوي خطاء لاشتباه القرينة عليه
فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهم وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام لو بقي من اليوم مقدار صلوة العصر فهو مختص
فنقله الراوي بقوله اذا بقي من اليوم مقدار اربع ركعات للعصر فهو مختص بصلوة ويريد بصلوة العصر ايضا اذ تفاوت الامر بين اللفظين
بملاحظة شمول صلوة العصر ركعتين لها فرواقل منه كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صفرة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك نقل الفرق بين
في هذه المسألة على الصحابي جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما اذا بقي من نصف الليل مقدار اربع ركعات فانهم يخصصونه بالعشاء
وانا اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح ان من دون ركعة فقدادركتها لوقت كله فيصدق هنا انه ادرك ركعة بعد ذلك وقت الصلوتين وان لم يدرك
وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بد للناقل للحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتغايرة مصداقي واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة
متعلقات الاحكام بتغاير العنوانات ثم متى المبتدء المسائل الشرعية وادى غفلة تخيل الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء
بالنسبة الى مؤدى الالفاظ بصعب اثبات اشتراطه الا ان المعصوم من الاخبار غالبا انما يقصد نفهيم المخاطب ونتم حاجته في المواد الخاصة المحتاج اليها
بحسب اتفاق الوقايع التي دعتهم الى السؤال عنها وعلم المعصوم في احتياجهم اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر افهامهم لانهم يتكلمون على معنا
خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يتيسر نقله للاخر فلذلك المقدار بل الناقل للغير ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهم المخاطب كل مخاطب
وهكذا فنقل المطلب بعبارة اوجز لو كان المخاطب المعيار بحفظها ركيا لا مانع منه وكذا نقله بلفظ ابسط وافصح اذا كان مطلبا بعينه او كيف كان فالحق
جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع انما
ناداه في المحاورة على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو تفهيم المراد دون اعتبار خصوص لفظ وانه من البيان قوم ومن
ذا نقل الراوي ذلك باللغة العجمية وكذا الناقل من المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة عنهم منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح
قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان الاخلال
في تعبير المراد بقرينة مقابلته الراوي وجواب الامام وقوله ان كنت تريد معانيه بمعنى ان لم تقصد تغيير اللفظ لئلا يكون كذبا لا يخفى ان

من الرواة الوسائط اداه بمعنى ادى اجتهاده اليه بملاحظة سائر الاخبار والادلة فهو كل اذ ربما كان الرواية في الاصل متشابها بالنسبة الى السامع

افراد العام كلها من مدلولات العام وكذلك لوازم المفهوم ويصدق تحفظ كل معاني اللفظ فاذا اراد ان ينقل عن الامام انه قال اتقوا الله مثلا

فيقول له الامام خافوا عن الله واجتنبوا عما نهيكم عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك واطيعوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة

واتياء الزكوة ونحو ذلك فيصدق على ذلك انه نقل المعاني في كلام الامام وكذا ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال في حصول

الغفلة ووجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايضا انه لم نطّل القصد لو اداه بعبارة مختلفة من

المعلوم انها تعتبر بعبير العرب او بعبارة واضحة مما لم يكن ان يتوهم يقع احد تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا النحو الغريب

والاسلوب العجيب مختص في القران الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فتأمل ويظهر جواز ذلك من تتبع الاثار والاخبار فان تتبعها يفيد ان

ذلك كان طريقة اصحاب النبي صلى الله عليه وآله واشنع المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود وفيه انه بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاستبعاد سيما ودفع

معارضتها بين الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك وهو معفو على ان اعتبار اللفظ متن الطبع يقرب من المحال بل هو عادة نعم

متيم في مثل الادعية التي فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندرة الاختلاف

فيها على خلاف الاخبار ويقوله نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه كما سمعها مما يحقق

نقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع الدلالة على نحو التادية بلفظه ثالثا لصدق التادية

كما سمعها عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكر وفي اخرى نضر الله ما بلغه المعجم

وفي اخرى رحم الله وفي رواية اخرى الى من لا فقه له فهذا الحديث دليل الا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم

التعدد واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم بقي الكلام فيه وعدناه وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره احد معانيه فالاكثر على لزوم حمله

عليه خلافا لو روى ظاهرا او حمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني

فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة فوله كما ان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى الحمل السكوت عليه ولا ينافي الحال مع ان الظاهر انما يعتبر

لان الظن انه مراد عند المخاطب بالحديث لظهوره عنده لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب مراده وهو ما

خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غايته التوقف فاما تقديم الظاهر والمجمل فالمعيار هو حصول الظن فلا خاتمة فيما مباحث الاول

اصطلح المتاخرون من اصحابنا على تنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بانواع اربعة

الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة رواة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال وان اعتراه شذوذ وان سقط عن الحجية

خلافا للعامة حيث اعتبروا في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليه

الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال وخالفتهم بصريح المحل او العقل واعتبار عدم كونه معللا يغني ايضا مستغنى عنه لانه ما ظهر كونه منقطعا

او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان ظاهر التعريف هو متصل التعيين بذلك او ما زاع

في النظر كونه كذلك فالمعلل اما ما صل الاك في ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عند اخر مبني

على غفلة او وصف وخطائه في اجتهاده وتوضيحه يفسر به سهلا واما تحيين المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين

ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقين مع توثيق الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي لكل وتدعيم بالقول ايضا

وقد يطلق

واستحالة المنهي سيما مع كثرة الطبقات وتطول الازمنة وتغير كل منهم اللفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط الحق

اعتبار

وقد يطلق القول على ما كان رجال الماسيين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما او ما

لو كان رجال السند منحطا عن الامامي الممدوح وبدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي كونه قريبا منها خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن

لان السند يتبع في التوصيف اخص الرجال كما ان النتيجة يتبع اخص مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيصنع الحسن نعم قد يطلق الحسن ما قوي

ب. خصوص المدح خصوص الرجال وهو لا يوجب صحيح ما هيته ثم قد يطلق الصحيح الى ما دخل امامين مضافا على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا

بصفات رجال الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بلا غفلة واصطلاح الاعلام تصحيح السند الى الرجل يعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح

ما يصح عن محمد بن بكير فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني ريبة بان الوثوق

بما قيل عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة محذوفة من السند الاخصار ما بعدها وصار ما في الصحيح مثل ان روى الشيخ في الصحيح عن فلان

وان لم يكن الا فلان وكما قبله مستضعفا بما ونحو ذلك في الاغلب فيما كان فيمن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك بما يدل على

اعتبارهم بسبب رواية ولا اصطلاحات المذكورات يجريان في القسمين الاخيرين ايضا الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة

وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن اذا افاد ما هو مناط الحجية الاجمالي واما الضعيف فالحجية فيه الا اذا انشهر بالعمل

بموضع يسمى مقبولا او موجبة سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة

المعتبرة جملة منها الدالة على انه من بلغه ثواب على عمل فعله التماس ذلك الثواب اعطيه وان لم يكن كما بلغه رواه العامة والخاصة

وغيرهم من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتابنا مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك

معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره

في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى

وابن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن

عده الشيخ في كتاب العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة فاتفقوا على قبولها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق عليه السلام وكتابي

يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري او كونه ماخوذا عن احد الكتب الذي شاع بين سلفهم الوثوق بها والا

والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب ابني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي واشباها

وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في كتابه من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون الجميع صحيحا بمصطلح المتاخرين وقد

اشار الى هذه الطريقة للقدماء وبينها شيخنا البهائي في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على العدول عن طريقة

القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين الصدر السالف وآل الامر الى اندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط حكام الجور

من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان فالتبست

الماخوذة من الاصول بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغيرها المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون يتميز به الاحاديث

وان الحق بعد ذلك ضعفا وارسالا مثل ان يقال يدل على ذلك صحيحة ابن ابي عمير عن رجل عن الصادق عليه السلام ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح

اشتهر العمل

المعتبر من غيرها فترى ... الاصطلاح وقالوا ولعل من سلك هذه الطريقة العلامة تولد ان يتم ذلك الا بعد ما اختار التوثيق والتعديل
ايضا كان اهل القرائن الاعتماد بها عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم
المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون
مسلك القدماء في تصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الموثوق عليه ولكن ذلك الاطلاق
في كلامهم مجوز على مصطلحهم وذلك تجوز منهم اعتمادا الى القرائن او غفلة والعدة انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح وحسن
المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا بحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرها ايضا في اسباب الموثقات وقريبها ما نقلناه
سابقا وقولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق واقوى منه وجه من وجوه اصحابنا واوجههم ووجه من فلان اذا كان المفضل
عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى
التنصيص على تزكيتهم وربما نسب كون ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق
وكيلا ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وغيرهم جماعة من المشايخ
الى غير من امارات الوثاقة وقبول الرواية وينسب منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد
القميين عليه ومنها من عمل بسند حصل القدح فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي والفقيه لما ذكروا لهما وما وجب فيهما فانما
واذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجال الفقيه ومنها كونه معمولا به عند
مثل ابن ادريس ممن لا يعمل الا بالخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم
الجنبتين اي سليم الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا وفاضل دين واصدق من فلان اذا كان المفضل عليه
جليلا ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن غير من ضارعه ايضا ومنها رواية الثقة ومنها ان يروي
محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وجماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة وكذا
استثناء محمد بن عيسى من رواية يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع عنه الحديث
على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق والحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن ايضا
استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فلو حصل المعيار بحصول الظن وان اكتفى بتعديل عدل واحد في التصريح في العمل بالاخبار يلزم
خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم جعل هذه الطريقة لعلمائنا سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية وكذا اشتراط الى معنى
اشتراط العدالة ... الاجماع المنقول فيما ثاني انهم ذكروا للخبر اقساما ما اخرى باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها
مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل اجمالا وذكر تفصيلها وتعريفها تماما وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لكثرة
الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرضه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل
اسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع الى الامام كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من
قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف

فهو كالمذكور

كالمذكور والاخر كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده عن فلان بدون ذكر التحديث
والاخبار والظاهر انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء ومن التدليس ومنها المدرج وهو ان يندرج كلام بعض الرواة
فيظن انه منه ومنها المشهور وهو عند اهل الحديث ما نقل جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر
فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب اسنادا او متنا بان ينفرد بروايته واحد وغريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه
عن جماعة من الصحابة مثلا او تفرد بروايته عن اخر وغيره او غريب المتن خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى
مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف في المتن او الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة
والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا وكثره مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث
كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقات ام لا ومنها المزيد على
غيره بما في معناه اما في المتن كان زيد فيه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يرويه احدهم من اثنين والاخر عن ثلثة سواء كان في
الوسط او في الاخير ومنها المسلسل وهو ما تتابع رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتشهد بان تقول حدثنا
فلان وهكذا او بالاسماء اخبرنا محمد عن محمد او بالاباء فلان على ابيه فلان عن فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والتشبيك
واخذ الشعر وغيرها فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبحسب هذه المذكورات ما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما
يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يراد به المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق
والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد يسمى معضلا على صيغة اسم المفعول بفتح الضاد
منقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه او غيره ممن ادركه ولم يلقه من دون واسطة او واسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا
واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين والا وقد عرفت ان بعض المراسيل في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف
ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر ان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا فقال كذا فان كان
من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته لان الظاهر من الموثقين من اصحابنا انهم كلما لان ظاهر حال الاصحاب
الائمة انهم لا يسئلون الا عنهم والذي صار سببا للاضمار اما التقية وتقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر
سؤالاتهم سألت فلانا عن فلان قال كذا وسألته عن كذا فقال كذا وهكذا ثم بعد التقطيع ادرجها في الكتب صار مشتبها
والاظهر الاعتماد بالقرائن وشمائل الرواة ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع تدليس
كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم ولقب او نسبة
غير مشتهر به فان كل ذلك قبيح مذموم بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرح بان يزعم من الايمن على
كما في بعض النسخ او في الايسر كما في الاخر ومنها المعلل وقد مرت الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق
او بعض رجاله لرغبة فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا ... فيغتفر عن ... ومنها الموضوع وهو معلوم الثالث لا بد للراوي من
مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فلها وجوه اعلاها السماع ... وان كان نحو قال الظاهر
ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا وامثال ذلك فهي دون الكل وتمنع العمل بها وقبولها الظهور
من جهة القرائن واما الرواية عن الراوي فلها ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه او باملائه من حفظه فيقول
سمعنا وحدثني او اخبرني او قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلان وانا اسمع وعلل الشهيد الثاني كونها اعلى
بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه لان النبي صلى الله عليه وآله اخبر الناس اولا واسمعهم

Marginalia:

بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلا يتم التنصيص لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح

ومنها رواية الجلاء عنه سيما الذين يروون رواية الضعفاء

كالمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى

عن رجل او عن غير واحد من اشياخه

الشاذ

المؤلف

الاصل التقية وغيرها من الاغراض

الصحيح ومنها المضطرب وهو ما اختلف في روايته الراوي متنا او سندا

تارة بواسطة واخرى بواسطة اخرى في المتن

كحديث تمييز دم القرحة عن دم الحيض

ولفظان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او سمعته او شافهني او حدثني فهذان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع بواسطة

فلا يحمل مضافا الى الاحتمال المذكور في قصر الامر والنهي

واطلاق الامر والنهي على مجرد الاباحة والتخيير

كخضرة اولى الامر والنهي على تعبد بالله والتقية عن النهي

بكذا او نهانا عن كذا وكان نجيبا وان احتمل امرا

اومن السنة كذا

٢

واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما هو بمحضرته او كله لان السامع اربط جاشا واوسع قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القارئ اسرع

لنا صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا

ومن اخره حديثا فعدوله الى قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والا لامره بما اسهل وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تامل ثم دونها القراءة على الشيخ مع اقراره به وتسميته بها لا اعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان السكوت مع توجهه عليه

وعدم مانع من المنع والرد عن غفلة او اكراه او خوف او نصاف القرائن بالرضا كاف وعبارته قرأت على فلان واقر به واخبرنا فلان وحدثنا

فلان قراءة عليه وبدون قوله قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة فان ظاهره سماعه من الشيخ وعن

السيد المنع عنه مقيدا ايضا معتمدا بانا نعلم ان معنى الاخبار والحديث هو السماع عنه وقوله قراءة عليه تكذيب وهو مدفوع

ان كل ذلك يفيد ان المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط

والتصحيف ونحوهما وفيه اما شخص الكتاب كقوله اجزت لك ما في هذا الكتاب او هذه النسخة المصححة او بنوع المتعين في نقل المصحح في الواقع

مثل التهذيب للشيخ والاستبصار له الا انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارته فيه اخبرنا او انبأنا وحدثنا

واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبأنا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة

على اقسام الاول الاجازة لمعين بمعين كقوله اجزت لك التهذيب او هذه النسخة ومنه هذا اعلى اقسام الاجازة الثاني معين لغير معين كان يقول

اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير معين بمعين كقوله اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زمانه

الرابع اجازة غير معين لغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زمانه الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود

في جوازه خلاف وفائدته تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول الاعتماد عليه فيما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة

في المتواترات كاتصال الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك

ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه ايضا فيحصل منه الصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن

انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن

فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يقتصر على قوله هذا سماعي

من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او ياذن لثقة

ان يكتب ان الفلاني سماعي او كتب فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية

وصحتها مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجوزوا الرواية بمجرد ذلك بل يقول

وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان المطلب الثاني في الفعل والتقرير فاعلم ان فعل المعصوم حجة كقوله لكن

في تحقق دلالته وتعيين ما يحكم بتابعته فيه فنقول اما الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فلا كلام في اباحتها بلا اشكال

وكذا اذا لم يلاحظ حيثية واعتبار خصوصية كالاستمرار على القيلولة واكل الزبيب في السويق فانها بذلك ينبغي في اقسام الاتي واما

ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حملها على اي الوجهين نظر الى اصالة عدم التشريع والى انه بعث لبيان الشرعيات

ومن التشيد القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان

بدن وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخول مكة من ثنية كدا وخروجه من ثنية كدا فعل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة ونظيره الحالة

في شجابه التخلل جهدا بعدها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخيرة وتعريسه لما بلغ ذو الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والعجم

الم موضعه زائل

انتهى كلام السيد

والصحيح حمل الكلام على الشرعي لقوله بعجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه ويجيء التفصيل والتحقيق انه لا اشكال ايضا في ما علم اختصاصه به

كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم والزيادة على اربع في النكاح الدايم وما غيرها فاما ان لا نعلم وجهه وقصده به من الوجوب

او الندب او غيرهما او نعلم وجهه وعلى الاول فاما ان نعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول كالغير ترددا فعله لنفسه بين الواجب والمندوب

وعلى الثاني غير ترددا لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لصدوره عنهم لاستحالة صدور الحرام عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله

اذا لم يكن فعله بيانا في المجمل ويجيء الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف

فيه اقوال اقويها القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مقهور باكثرية الراجح في

افعالهم ولان ذلك يقتضي الاحتياط لاحتمال الوجوب بل الندب ايضا فيستحب ولان ذلك مقتضى عموم ما دل على حسن التاسي

بعد نفي دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقويها الايات الامرة باتباعه مثل قوله تعالى فاتبعوه وفيه ان

المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لا انه فعله لانه فعله بقصد انه بعنوان الوجوب ليس هنا بعد لم

فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص

حينئذ لعدم الوجوب في كثير من الافعال في خصوص الخاص بل من سنن الشرع فجعله عاما مع انه اذا بقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو

الاتيان بالفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغته انما يتعلق بالقيد

لا بالمقيد فلا اجمال اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله وان كنتم تحبون الله فاتبعوني وجه الاستدلال انه جعل وجوب المتابعة

مطلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجوب الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لانه من الخلط بين معاني الشرط

وجعله عبارة عن الشرط الاصلي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر فله اسوة حسنة منا

ويلزمه ان من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الاخر وهذا التهديد وعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب

ويظهر الجواب مما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والقدح في

عموم اسوة في مقام الجواب ما لا كرامة فيه لا دلالة على زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فان الغاية

موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد بما في القول البتادر سيما مقابلة قوله تعم وما نهيكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل

الاية الاخيرة الاباحة سيما وهي في مقام توهم الحصر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع انه لا يتم لاجل احتمال

الحرمة احتمال كونه من الخصايص لا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف يقينا وتوقف براءة الذمة على العمل وهو

ولا كلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنها فالقائل بالاباحة

يقول ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والخطر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة والمتوقف يتوقف في نظر الجواب على ما رضاها

الى احتمال الحظر من جهة كونه من الخصايص لا يلتفت اليه فان الغالب من افعال النبي والائمة اشتراكهم وتابعيهم والاصل هو

المشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه فعن بعضهم انه ان علم انه واجب عليه او مندوب او غيره ولم يعلم انه من خصايصه فالاظهر

لزوم اتباعهم بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي يفعل وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات والاحكام

ذلك كله لنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسئلة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصايص

واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف في المنكر مطلقا ايضا وجوابه فيما علم عملا ما عدم الالتفات الى الاندراج معه

فيها

فيها

دلالة قوي

المطلقة

ان يتلوه الكتاب

بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وان خلا من ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب فلان الي فلان او اخبرنا

فعله نفعله

الامر

وتقديره من كان يرجو الله واليوم الاخر

التاسي

العموم في شأن هذا المقام في العرف

والجواب ان

وما اتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا

والأمر

قيام القرينة الدالة على جنس ما سبق واما المفصل فلا دليل يعتد به وقد استدل على انحصار ما مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع
في الاحكام الى افعاله كقبلة الصايم لما رواه ام سلمة من فعله والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله
نظرا الى وصل اول معلوم فانه للاباحة فان الغسل من التقاء الختانين ظ في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان يجعله غسلا ويترتب عليه احكاما هو غسل الجنابة واجبا والظ ان الحكم في التزك هو الحكم في الفعل وما يتفرع على هذا التاسي ح
في اتباعه عن الناس عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله اما ان يعرف بنصه بان هذا الذي
فعله فعله بعنوان الوجوب ويعلم انه كان امتثالا لما يدل على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او ما يدل على
جريان الخصاء او مندوب التمثيل لذلك بقوله فاذا احللتم فاصطادوا وتوهم كما توهم سهو بعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام
القراين كما اشرنا في قبلة الصايم واتباعه عند التخلي وغير ذلك من القراين ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة عليه
اذا فقد الدليل على الوجوب والندب قانون اذا وقع الفعل بيانا لمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت
في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم ع اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما
علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استمر وجوده ولم يكن
متلبسا به قبل الفعل في الظ دخوله في البيان وما كان متلبسا به قبله كالتخلي الصلوة بل مثل الطهارة لصلوة الميت لما كان فعلها
فيما لم نوقف قبليها مثلها للصلوة اليومية فالظ عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل من خارج وكذلك الكلام في عوارض ما استمر مثل
التقصير والتطويل والسرعة والبطؤ الغير المتعد بها عرفا مثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل
الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء وتعجيله بحيث يتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف في ذلك وعدم
انضباط ذلك تحت حد محدود لا يتجاوز منه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف
الاوساط فالظ اعتباره فيشكل الاتفاق بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه في طرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله لان الفعل
العرفي للاعضاء يصدق مع الفصل وعلى اي عضو اتفق لكن اختيار هذا الفرد منها الى هيئة ما يشك في انه هل هو بجهة الاتفاق
لانه فرد من ماهية الغسل وانه معتبر وكذا الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل على واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه
من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم في اوايل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي
الجزئية والوجوب باصالة عدمها ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية
وانه لا فرق بينهما اعتبارا بالمذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارج ما حققنا لك في القانون السابق يظهر لك
امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب للدخول في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لا التاسي
والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان اشتغال الذمة بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية واجبة فيحكم بالوجوب
قد عرفت جوابه في اول الكتاب لان الاشتغال انما يثبت بما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم بتشخصه ولا دليل على
الاحتياط ومن ذلك يظهر ان مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المتردد في كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع
والعبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على ما فوقه فايدة يتعرف المعصوم ع اما بالامامة كالجهاد والتصرف
في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة واليمين او الاقرار او نحوهما او بالفتوى والتبليغ وتصرفاته

فى العبادات

في العبادات كلها من باب التبليغ وفي غيرها قد يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله لهند زوجة ابي سفيان خذي لك
ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه وقالت ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ولولدي ما يكفيني فلو كان فتوى
فيثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز الا بالقضاء قال الشهيد في القواعد لا ريب انه
حمله على الافتاء اولى لان تصرفه بالتبليغ غالب والحمل على الغالب اولى من النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى
كقوله من احيى ارضا ميتا فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحياء الا باذن الامام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه
بعض الاصحاب ورد عليه ان التصرف بالتبليغ غالب فلا بد من الحمل عليه كما سبق فلا يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد بان شرطه
يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل قانون اختلفوا في ان نبينا قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبيا
وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان بشريعة من قبله على الخلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل
موسى وقيل عيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بالتوقف لنا ان ضرورة دليلنا تقتضي افضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه
يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذلك لكان اما بالوحي او بالتعلم من علمائهم والاول هو معنى الرسالة
والموافقة لا تقتضي المتابعة واما الثاني فلو ثبت لافتخر اهل الاديان بذلك ولو افتخروا به ولم يتبع لشاع واشتهر اهل الكتاب وعلم ياخذه منهم
شيئا والا فالعادة تقتضي نقله ولا من كتبهم لانه كان اميا لا يقرأ ولا يكتب مع ما روي انه ع قال ما معناه انه قال لم كنت
نبيا وآدم بين الماء والطين وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون نبينا الى اربعين سنة ينافي افضليته
واما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فواضح لاستلزامه كال النقص وكونه سوقا لا من احاد الناس مع ما
روي مما كان يفعله من الاعمال والحج واما بعد البعثة فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله ونوافقه مع غيره
في كثير منها ليس لمتابعته نفس واختلف الناس فيها ايضا فقال بعضهم متابعا بشرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر الايات
لنا ما تقدم من الادلة وان وحي يوحى ولو كان شرعه ناسخا وكان ينتظر في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة
واخباره عن التورية في الرجم لالزام الحجة على اليهود واظهار علمه واما الايات مثل قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم
حنيفا وبهداهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة على اصول العقايد والا فلم يجز النسخ سيما مع ملاحظة
قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكذا المراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد الا
فاديانهم مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الايات فايدة اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه
في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القران او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السابقة
مثل قوله تعالى في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك واختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى الجواز انا نفهم انه

جنابة

وكاتبوهم

في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من الاعلى وكذا اليد وكذا المسح من الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله

الحسن

امر ثم او بينه نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا وبحيث يدل على حسنه فنعم والا فلا وربما يتأتى ان عدم
علم الناسخ كافٍ في استصحاب بقائه في حجته مط وهي مبنى على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو موهوم مناف للقول النسخ
بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كنا لا نمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية
المحل كما سيجيء تحقيقه وما يتفرع على القاعدة فروع ذكروها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على رجحان العبادة على
التنويع في الاية المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مائة خشبة فضربه باشكال ونحوه لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا
لا يرد ان الضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحدة وهو مسمى العثكال في لغة التمهيد وهذا الحكم مروي عندنا في
وان اليمين بشروط خاصة في الحدود كذلك لا مط ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة عوض
الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ان الضم
اليها قوله تعالى وذلك دين القيمة وقد يفسر القيمة بالثابتة التي لا تنسخ **قانون** تقرير المعصوم محمد وهو ان يفعل
بحضوره فعلا واطلع على فعل في عصره ولم ينكره وهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه
او معه او ميئوس عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدمه يكفي في المقام وكذا اذا اطلع ان المكلف اعتقد
شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة
على الاثم فانه من السكوت الرضا بفعله في المتحقق في المعتبر واما ما يندر فلا حجية فيه كما روي ان بعض الصحابة كنا نجامع
فنكسل على عهد رسول الله فلا نغتسل لجواز ان يخفى فعله على النبي فلا يكون سكوته دليلا على جوازه لا تقول الصحابة
او اكثرهم فلا يخفى ذلك على الرسول لانا نمنع اذ قد يخفى ذلك عن نفسه او جماعة يمكن ان يخفى حالهم على النبي **ايقاظ**
قيل الحكم الذي حكم به المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد من رآه فقد رآه ان الشيطان لا يتمثل به وورد بانه فرع ان يراه بصورته
في اليقظة حتى علينا انه رآه فلا يتم الاطلاق وقد اجيب بانه ورد انا جاء رسول الله في زمان مولانا الرضا في المنام فقال هو رسول الله
من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الراوي لم يره وايضا فعن كثير يرى في المنام صورتهم وبطيح في اليقظة انه كان
على ما صلوات عليهم معها قالت لي في المنام يا شيخ علمها الفقه فجاءت في يومه والدة السيدين المرتضى والرضي
بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الواصلة الينا مع
ترك الاعتماد ايض مطلق حتى فيما لو لم يخالفه شيء ايض مشكل سيما اذا حصل الظن بصحته وخصوصا
لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما بملاحظة ما رواه الكليني في الحسن لابراهيم ابن هاشم عن هشام
ابن سالم عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول رأى المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءا من اجزاء النبوة
وفي الصحيح من معمر ابن خلاد عن الرضا عليه السلام قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات
يعني بها الرؤيا وفي معناها روايات اخر

قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة

نوري توفي بصورة اطهارا علماء الله كان في حكاية رؤيا الشيخ المفيد رحمه الله رأى في المنام فاطمة الزهراء والحسنين عليهم السلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الرابع في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم
الشرعي وهي اقسام نذكر في طي قوانين منها ما يحكم به العقل من دون توسط خطاب الشرع ومنها ما يحكم بواسطة خطاب الشرع
كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون ما يستقل به العقل ويستفاد منه كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم
واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل الحكم الشرعي انه كما ثبت عندنا معاشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات
وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل بالضرورة الوجدانية التي لا يعارضها
شبهة ولا يشبه ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان نفس الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعل المدح وبعضها بحيث
يستحق فاعله الذم وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح في الموارد المختلفة على مراتبها المرتبة بحسب
نفس الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز البرزخ
في بعضها او الفعل في بعضها وهكذا فكذلك من الواضح انه يدرك ان بعض الافعال مما لا يرضى الله تعالى بتركه ويريده من
عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانهما مما يستحق بهما عند الله تعالى المجازات ان خيرا فخير
وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله تعالى ومأموراته ومنهياته
فكذلك العقل يبين بعضها فمن حكم عقله بوجود المبدأ الحكيم القادر العدل الصانع للعالم فيحكم بانه لا يجوز على العبد القوي ظلمه
على العبد الضعيف ما لعقا وكذلك الودعي الذي ائتمنه عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب
ردها اليه ويجازي العبد القوي الرفيع برأفته على عبده الضعيف العاجز المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهيا عن الظلم وامرا برد
الوديعة لم يكن الظلم وترك الرد مما يقتضيان ما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه فان القبح الذاتي يكفي في محض استحقاق
الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتأخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم
العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايض الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم
الشرعي فهو مبني على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في مبحث ادراك
العقل الحسن والقبح في قبال الاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم على ازيد من ذلك ايض مع ان المستفاد من الاخبار
الواردة في العقل والجهل ايض هو ذلك وانما يثاب ويعاقب وانه مما يكتسب الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقال
بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصومين وان
لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله تعالى عنه وما يدرك حسنه لا بد ان يكون

مما هو بيننا اذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تأمل في انه يتوقف على شرط او زمان او مكان او مع تقييده بشيء من المذكورات
فيحكم بان الشرع ايضا حكم به كذلك لانه تعالى لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد
نقل ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحققان الا بموافقة الاوامر والنواهي من
الكتاب والسنة ومخالفتها وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا طاعة فلا ثواب ولا عقاب وفيه ان انحصار الاطاعة والمخالفة في موافقة
الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان العقل نظير ذلك ان الله تعالى
اذا كلف نبيه بواسطة الالهام من دون نزول وحي من جبرئيل وتبيان كلام واشباهه فيقال انه اطاع الله جزما فالعقل فيما نظير الالهام فيه
صلى الله عليه واله والقول بان القدر الثابت من الادلة ان ما يجوز اتباعه ويجب بعينه هو ما حصل القطع به او الظن من قول
المعصوم او فعله او تقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا رأى احد المعصوم
وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهري اذ من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي
القطع بان الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين به فان
كان ولا بد من المناقشة فليكن في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك
بعيد عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك اذ لم يدل دليل على امتناعه ولم يتم البرهان عليه وتوهم فاذا ادعاه
مدع فكيف تكذبه نعم لا نمنع تفاوت الافهام في ذلك وندرة المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم
راسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بما يرى فهمه قطعيا كان او ظنيا ومعذور في خطائه ثم ان معنى
قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس ان كل ما حكم فيه الشرع يحكم لو اطلع العقل
على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل موافقا له وذلك لان الحكيم العدل الذي لا يفعل
القبيح لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوجوب في الصلوة والزكوة وتعيين المحرم في الخمر
والخنزير انما كان لجهة محسنة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بسبب زمان او مكان او شخص وتلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم
اما بذاتها او ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرهما فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هي علة لحكم فيها بما
حكم به لسان ظاهر الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان لكنه تعالى يامر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ذلك لان نفس
الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابراهيم ع
فالمصلحة انما هو في الامتحان لا في الذبح مع ان ايثار امر مخصوص للامتحان ايضا دون امر اخر لجهة مقتضية ومصلحة معتبرة
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح في ايثار ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياه لا يدل على عدمه وبالجملة العقل تابع لما افاده
الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث هو ذلك الفعل يحكم بطلبه كذلك واذا اطلع على الطلب من حيث الامتحان

وهكذا

وهكذا واما العكس اعني كل ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فيتصور له تقريران احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان
لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب الشارع
ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا على الاخر وثانيهما
ان ما حكم العقل بانه مراد الله تعالى ومطلوبه سواء ادركنا فعله او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى
من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين وذلك مبني على الاعتقاد بان حكم كل شيء ورد عن الله تعالى على النبي ص
وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهله لاجل مصلحة ترونها فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند
اهله في شان هذا الذي ادركه العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الاحكام والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا ينبغي التامل في الاشكال
في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية ان من
ادلة احكام الشرع هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم وينادي
بذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى وتفسيرهم اللطف بما يقرب عن الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلهم من اللطف
ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من الله تعالى يريد منهم العدل ورد الامانة وينهاهم عن الظلم
والفساد وان الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو لتعاضد
العقل بالنقل حتى يكمل بالبيان ويثبت به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض بحقيقته لا يليق كثرة
منها بالذكر اعرضنا عنه واقويها امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا بعد بعث الرسل
وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا وحراما شرعيا بل هو اباحة شرعية ورد بان الواجب ما يستحق تاركه العقاب
والحرام ما يستحق فاعله العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان الواجب الشرعي مثلا ما يجوز المكلف العقاب
على تركه ومع الجزم بعدمه لاخباره تعالى بذلك فلا تجويز فلا وجوب وفيه ان هذا انما يثبت في الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي
مثلا ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة واخبار الله تعالى بنفي التعذيب بالمرة للفعل فلا طاعة
ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر دفعه مما مر من ان العقل يحكم بان الله امرنا بالفعل ونهانا فيحصل الاطاعة والمخالفة
بمجرد ذلك في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته ودلالة نفي التعذيب على الاباحة فيه مع ظاهره وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا
عند اهله والانتقال من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله فصدق الاطاعة والمخالفة ظاهر فيصدق بعث الرسول على
حصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا فيثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب وما قيل في دفعه من ان المراد
ببعث الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي لا مثل هذا البيان الذي يبينه العقل تفصيلا ويظهر بيانه من حكم العقل فهو بعيد جدا
الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام الله تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف عن

عن راى المعصوم وصكما المعلوم اجمالا قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس كاشفا عن قول المفصلي وهما لاستخراج العقل الحكم
حال الاستخراج اتفاق العلماء له فالتحقيق فى الجواب عن الايتين انهما من قبيل قوله تعم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من
حى عن بينة ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب التكاليف الشرعية مما لا
يستقل به العقل فاكتفى فى الاية بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى تتم الحجة ولا ريب ان مع
ادراك العقل الحجة تمام او يقال ان الرسول اعم من الرسول الباطنى كما ورد ان لله على الناس حجتين حجة فى الباطن وهو العقل
وحجة فى الظاهر وهو الرسول مع ان الاية ظاهرة فيما لف كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل
ولو نوقش فى ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام فى الصغرى وكلامنا انما هو على فرضه والمعروض انا ندعى استقلاله
فى بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فان لزم لشئ فهو المتبع فاذا ظهر بعد ذلك خطاؤه فهو معذور كما هو
معذور لو خطا ظنونه بل استقلاله فى بعض الامور بديهى لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولقد اغرب بعضهم حيث
سلم ذلك فى المعارف والعقايد بل ادعى لعليه اطلاق الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها تشمل حال الفترة
ايضا بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض باطلاق الدالة على العذاب واللعنة على الظلم والكذب وغيرهما فيرد ان مال التعذيب
على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال فان الاعتقادات ليست باختيارية بل المقدور منها هو النظر الذى
هو من مقدماتها والتخلية وادراج النظر يجرى ان فى تركه مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا فى الواجبات
الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم فى المحرمات الشرعية ورد الوديعة والدين فى واجباتها فهذا الحكم
بارد بل ترجيح المرجوح وثانيهما الاخبار التى دلت على انه لا يتعلق التكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة
ويحيى من حى عن بينة وعلى انه تم على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسد وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس
ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله تعالى يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب
فيه وامرهم فيه بالصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظهر الجواب عنها مما قدمنا فان المراد من بعث
الرسول هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فان تحصيل الحاصل نعم هو لطف وتاييد وتوكيد لمن الواعظين
الواعظين فى التكاليف الجمعية التى صار كثير منها من ضروريات الدين مع ان البناء من الشرع والتعليل يفيد انحصار
البينة فى الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدركه العقل سلمنا الدلالة لكنها مخصصة بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد
لا ينحصر فى بيان الرسول لقد بين الله كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل وتعريفه المصلح والمفسد بحصر فى المعصوم
المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو فى غير ما يستقل به واما الرواية الاخيرة فهى على خلاف مطلبهم ادل
ان الظاهر مما اتاهم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور فى الخبر من اوامر الكتاب ونواهيه هو مثل الصلوة

والقيام

والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة فى الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين عن الاتيان والتعريف
وارسال الرسل واما مثل قوله كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك
العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدرك العقل فلا ابدا اما من تخصيص كلمة شئ ويعم النهى بحيث يشمل ما هو العقل وقد
ذكر بعضهم فى تقريب الاستدلال به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شئ لم يرد من الشارع
منع عنه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعى ان كان محظورا عند العقل استنادا الى منع دراك العقل لعلة
المقتضية لحكم الشرع فيبنى على اصالة البراءة حتى يصل النهى فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شئ او حرمته شرعا
لحكم العقل بحسنه وقبحه والثانى انها انشاء لحكم ما لم يرد فيه نهى ومعناها ان حكم كل ما لم يرد فيه نهى هو الاباحة وان
ادرك العقل قبحه وانت خبير بان المعنى الاول يرفع الشارع للحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعى هو ان حرام شرعى
مثلا انه صدر عن الامام فلا يريد به بيان الاصطلاح وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعى عليه فى الاصطلاح بل وظيفته
وظيفته بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعى واذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثانى فان قلت المراد
من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهرى للمكلف هو الاباحة نظرا الى اصل البراءة حتى يصل النهى لا ان حكمه الاباحة
فى نفس الامر والمراد من المعنى الثانى بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة النفس الامرية مطلقا قلت لا يصح حمل معنى
المعنى الثانى على الاباحة الواقعية لانه لا يصح جعله معنيا بغاية وينفعه كلمة حتى وان اريد ان المكلف لا بد ان
يبنى على هذا حتى يظهر الخلاف فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهرى فيرجع الى الاول وليس معنى اخر فالتحقيق ان المعتبر
فى الدلالة هو الظاهر الا التاويل وقوله مطلق مساوق لقوله مباح ولما كان العقل يحكم بقبح ما هو القبيح فيما يدركه
عقولنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقا ومنع دراك العقل لعلة القبح قد عرفت فساده وان لا
على فرض ادراكه فيخصص الحديث بما يدركه العقل ويعم النهى فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقل
ايضا يوجب الرخصة فى القبيح فى الجملة اذ القبيح لنفس الامرى قبيح فى نفس الامر فله خاصية ذاتية توجب تاثيرها كالسم ولا ريب
ان فى جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف بعد مقابح فكيف يحكم الشارع بالرخصة فى جميعه قلت بعد ما قدمنا
لك فى مباحث الاخبار فى مقام بيان ان الشارع اكتفى عن المخاطبين بما يفهمون لظنهم وان لم يكن موافقا للواقع
لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمة وما يوافق هذا الخبر من نصه تعاطى ما فيه حرام وحلال حتى تعرف الحرام بعينه
ورخصة اخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين وترخيصه كل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك فى غاية الكثرة

والجواب عن الكل واحد فان الحسن والقبح قد يكون بالوجوه والاعتبارات وتاثير الاشياء تابع لذلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والجهل وغيرها وقد يتداوك تاثير السمية تبريا في الاتيان من باب التسليم والانقياد والامتثال لحكم الله الظاهري وثالثها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف بمعنى ان انضمام التكليف الشرعي بالتكليف العقلي بمعنى تواردهما معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه

اقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف مم اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية ومؤكدة للواجبات العقلية وقد يكتفي في اللطف بمعنى لم يستقل به العقل لا نفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ووجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح قبحه مع عدم شيء من الالطاف فسلمناه ولكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي وانتفاء المقرب الى الطاعة والتبعيد عن المعصية بدون ذلك ممنوع ان البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكذلك سائر التكليفات السمعية كلها لطف مع ان نفس ارسال الانبياء ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة ومع ذلك فامر النبي مما يعد العقل وورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فقوله فلا يجوز العقاب الى اخره ان اراد عدم نص اصلا فعلى فرض تسليم اصل المسئلة نسلمه ولكن النص على لزوم مطلق ما يعده العقل موجود وان اراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع وكذا عدم جواز العقاب ح مم ثم اعلم ان ما ذكر من حكم ما يستقل بادراكه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب الجزئي فان بعض الاشياء مما يدرك حسنها بالضرورة كالصدق النافع والكذب الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين بحكم الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا بان العقل لا يدرك فيها شيئا واختلف القائلون بالتحسين والتقبيح فوافقهم بعضهم وذهب اخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم لان الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة بالاتفاق

ما لا منفعة فيها اصلا مثل تحريك اليد بلا جهة ولا داع ووضع الخشب والنبات الغير الذي لا حكم للعقل فيها عند الكل ولذلك عقدوا مسئلة النزاع فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها اتفاقا بل بوجوبها لان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون بادراك الحسن والقبح للعقل وما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد رحمه الله حيث قسم الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهو قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى اخر ما ذكره وتبعه في هذه الغفلة بعض فاضل من تاخر عنا ايضا والمختار قول الاكثر في الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن من الله تعالى في التصرف معلوم عقلا لانه ينتفع من جانبه من المانع تماما هو التصرف وهو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن بناره حيث لا يجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى انه للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق عليه ذم ولاحتمال حصول المفسدة في الاشياء ان لم نعلمها تماما مع وجودها في بعضها بعد كشف الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول المفسدة في ادراك العقل لان هذا الاحتمال المحض الذي لا منشا له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتني بها عند العقلاء كما ترى انهم يلومون من يحترز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل له ويلحقون من يحترز بالمضرة بنظر اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع منه ايضا لم يثبت الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه وكان نفي احتمال المفسدة اخرى ايضا وقد عرفت انه فاسد مع ان حرمة مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا وكل مطلق الغير حتى الخالق المنزه من النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن يتجه شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن الجواب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء مع قطع النظر عن الخطر وما في ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل انتهى اقول والغفلة التي حصل له اولا وهو الذي اورد عليه هذا الاشكال وتفطن له لكن الجوابين اللذين ذكرهما لا ينفعان في شيء لامكان ان يقال الحكم الوارد بمنفعة ماذونة فيها وكل ما هو كذلك فحسن بمعنى لا حرج في فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدركات العقل في الضروريات وقد يوجد كثيرا ما يدرك ذات النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه وقبحه بدليل يختص به مثل ادراك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الثاني ما تقدم وهو قولنا شم الورد منفعة ماذون فيها الخ ومثال الاول ان يقال لشم الورد فيه المنفعة الفلانية يعني مثل تفريح الدماغ وكلما

هو كذلك فهو حسن وفيه ان هذا القياس في المباح لا يتم الا مع انضمام كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه ماذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص
والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ان يقال في رد الوديعة جهة حسن خاص وهو حفظ الغرض
مثلا وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد فهو حسن لنفعه ماذون فيها وكلما هو كذلك فهو حسن فهو مع انه غير ملايم
للسياق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه لا يجدي طائلا الا انه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون الاخر مع صحة القياس
وانما يجوز بها يدفع اصل الاشكال انه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين حكمه عليه مع
ملاحظة وصف الجهالة يعني ان حكم العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما
مجهولي الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايضا ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة
ماذون فيها وحكم الحاظر بالحظر ايضا ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول
الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظاهر الحال واغماضا عن الاحتمال
فقد يتبدل الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشارع بعد ذلك بالحرمة فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكم المجهول الحكم قلنا
هذا الكلام سار في جميع المطالب المعلومة عند الناظرين فكثيرا ما يقام البرهان على المطلوب بل وقد يدعى بداهته ثم يظهر خلافه
وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم الكلي الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل التكليف الدائم
في كل وقت مع العقلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا نعم هذا الكلام يجري في ما لا نص فيه من الاحكام
الذي لا مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول لعدم الوجوب
لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة فيمكن ان يقال ان الاشياء قبل الحكم العلم باحكامها تفصيلا احكم عقلي من كونها
مجهولات بالاستقلال وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكان ذلك التصدي من الفضلاء
التي اشرنا اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تسبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر
الظاهري على الاحكام الخمسة لادلة القائلين بهما لا يفيد الا الاباحة والحظر لما لم يظهر مفسدة او حصر فانه لا يمكن نفي الاحكام
العقلي باسابيتها مع ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة مثل الغناء وشرب الفقاع الغير المسكر
ونحوهما فربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركها العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك الاشكال سار في جميع الاحكام ولا
اختصاص لها بما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الاباحة والحظر الظاهريين بل يثبتان الاباحة
والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتضح هذا الاشكال انا استدل على هذا المطلب بمثل قولهم كل شيء
مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن ان يقال فيه ايضا انه مباح ان لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر
لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا وحرام واقعا نظير ذلك ما بينا في الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد كما بيناه مرارا

قد ظهر

قد ظهر لك ان الاقوال في المسئلة اربعة الاباحة وهو مذهب كثير من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا
والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف
انا نعلم ان هناك حكما ولم نعلم انه اباحة وتحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يعزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف
يكف خوفا عن الوقوع في الحرام بقي الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان
الفترة او في وقت اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب حائل ومانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك بعد خلو الزمان من الارض
من نبي او وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ووروده وورود ان جميع الاحكام صدعن الله وهو مخزون عند اهله فان من المعلوم
المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام تدريجي نعم بعد ما ورد الاحكام
الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء الذي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض كذلك فلا يجوز الاعتماد على ذلك الاصل
حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البراءة ولا حتى يحصل الظن بعدم المعارض كما سيجيء
ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه العقل على القول بالاباحة والحظر انما
يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم الدليل على
كون غير المقطوع به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون التصرف في مال الغير مانعا وان كان
يمكن لكن دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما نفيها اليوم عنه بعد ثبوت الشرع وبعث النبي
ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسئلة مشكل لانا المفروض انه كثيرا ما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا
قد نهى عنها الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي وحصل فيها لم نقف عليه على ان يكون مثل ذلك وعدم ظهوره
لا مقطوع به فالاعتماد انما باستصحاب الاباحة الثابتة قبل بعث النبي وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم
ورود النهي بذلك وبالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة
في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يقال انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع
نعم يمكن ان يقال لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص
في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر انه ما يقال ان التكلم
في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما يستقل به العقل عن الدليل الشرعي عليه كما
يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم
ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتد به هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في
هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن المستفاد من الاستقراء

وغيرها ايض من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى واندراج المذكورات في افادة ظن المجتهد فيعاضدها الادلة الشرعية
ايض من الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير اليها في مواضعها ان شاء الله نعم هذا ولكن اثبات حجية
الظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي مناط لاستفادة الاحكام الفرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمرجع
في استنباط مسائل الفقه بل هو شبيه بالمسائل الكلامية كما سنشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يقال الظن
المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية وان الحاصل له
الظن لا يحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب وغيره ايض في اصل الكلام
في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة او حرمته كالظلم
او استحبابه كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به
او حكمه بعنوان الظن مثل ان العقل يحكم حكما راجحا بابقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت
يدوم الى ان يحصل الرافع فان ظن بقاء الحرمة الثابتة والوجوب الثابت يوجب حصولهما في الان الثاني فيظن الضرر
بمخالفتها في الحالتين السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب بان متابعة الحالتين السابقتين
واجبة فهذا هو المايز بين الادلة التي يفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن من جهة انه كلام الشارع وبعضها يفيد
الظن من جهة حكم العقل ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بالحرمة ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور
الشرع ايض بحصول الظن من جهة العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة بخصوصها قطعا كالعدل والظلم مط
وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء
على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم لنفل لا مرتب فيما لا نص فيه ولم يدرك حكمه
العقل فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة اذ لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو الاصل المعبر عنه
بالبراءة الاصلية بل وكذلك حكم الظاهري كما سنبينه وهو ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر والتوقف كما
سيجيء في اصل البراءة والظن ان العقل ايض يحكم برفع التكليف واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه
الا ان كان ما ثبت ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب
وهذا هو ايض مما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في استصحاب الاباحة فيما يدرك العقل اباحته
فان المظنون حينئذ ارتفاع المنع والوجوب فيثبت الاباحة مثل ما يثبت فيما لا نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا
حاصل الكلام في بيان الادلة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل واما غير هذه الثلثة المذكورة مما ذكروه مثل
ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر وغيرهما فيرجع اليها كما سيظهر لك في المباحث الاتية ان شاء الله

تعالى

تعالى من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة وربما يقال لها اصالة النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان
كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل للثلثة منها الاول استصحاب البراءة الثابتة في
حال الصغر والجنون او حالة عدم العلم فيها عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان
ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الان الذي شك فيه باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب
بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا بتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البراءة
بهذا المعنى انما يصح في مقابلة دعوى الحرمة والوجوب والثاني ان القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد
البيان ووصول البيان الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق
لولاه والثالث ان الراجح عند العقل براءة الذمة ان جعلنا الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون
ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من المعنيين الاولين اصلا برأسه ودليلا على حدة واصالة البراءة دليلا ثالثا
هو ما يسمونه استصحاب النفي او استصحاب حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من
ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصل البراءة قسما على حدة مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل
الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل
يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص بقسمين منها ويمكن الفرق بوجه اخر وهو ان يقال ان ذلك
الاصل ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها
بخصوص ذمة احاد المكلفين والحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان يصير من الادلة الشرعية بمعنى ان يثبت
حكما شرعيا فينسب عدم الوجوب وعدم الحرمة من جهتها الى الشارع فيقال حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في
الواقع وفي ظننا اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا اما نفيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة هذه
المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يصح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول ويوافق
مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم والوجوب مثلا النفل للبراءة لا يقتضي ان يكون ذلك ناشيا من البراءة بل
انما هو من باب التوافق الاتفاقي وربما قيل ان هذه عند التمسك باستصحاب النفي بل الاثبات ليس في موضع التعارض
فيرجح به لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايض انما اليها امارة على شيء ولا يثبت بها حكم بل يحصل منها اعتقاد لزوم
على طبقها لا ان حكم الشارع هو عدم رفع ما ثبت بها اقول وفيه نظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم
من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان وهذا ايض حكم منه في الان الثاني ثبت لنا من جهة الظن الحاصل

بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار الصحيحة مع ان مقتضى تلك الاخبار نفي التكليف فلاحظها وكيف
كان فاصل البرائة بالمعنيين الذين ذكرنا مما يمكن جعله موضوعا للمسئلة التي نحن على صدد بيانها والحق انه با
لمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ودفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء وذهب جماعة
الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البرائة اما فيما يستقل العقل بالحكم بالاباحة قبل ورود
الشرع كشم الورد واكل الفاكهة اولا والثاني اما ورد فيه نصان متعارضان او لم يرد فيه نص اصلا فالاباحة
في القسم الاول انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البرائة نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل
يقطع العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا
تظهر الا ببيان الشرع وان احتمال ذلك لا يضر فلا يتبدل بها عمومه من اثباته فالتمسك باصل البرائة حقيقة انما
هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا يستقل العقل بالحكم بالاباحة كالتكفير حال الصلوة
مثلا وعدم وضع الانف على الارض حال السجود فاصل البرائة ينفي الحرمة في الاول لو لم يثبت النص عليها
والوجوب في الثاني فيبقى الفعل في الاول والترك في الثاني مسكوتا عنه عند العقل لانهما ليسا كشم الورد واكل
الفاكهة ولكن يلزمها البقاء على مقتضى البرائة الاصلية وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه ونقول ثم الحكم بالاباحة
ح بالشرع مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن في القسم الاول ايض اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك
ايض وما ذكرنا من الحصر في اثباته بالعقل انما كان مضافا الى اصل البرائة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد
فيه نصان متعارضان متساقطان وسيجيء الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق ره بعد اختيار حجية
اصل البرائة في كتابه الاصول ايض خصها في المعتبر بما يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة تقضي بانه لو كان حكم
من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى
وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما لو لم يحتاج اليه الا اول زمان صدور الشرع وتوجيهه
على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي ص وكونها مخزونا عند الائمة عليهم السلام وانه لم يبق شيء الا وصدر
حكمه عنه ص ان مراد المحقق ان فيما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه عنه صلى الله عليه وآله انما هو
الاباحة اما بتصريحه ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل واما بتقريره لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما
لا يعم به البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنه صلى الله عليه مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر
الدواعي وانت خبير بان ما ذكره وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وعدمها بالخصوص ولكنه لا ينافي في ذلك كون حكم
ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو البرائة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه وان المعتبر في البيان هو البيان كو صل

المكلف

المكلف لا مطلق البيان ومقتضاه ان التكليف لا يصح الا بعد وصول البيان لا يتفاوت فيه الامر وبالجملة الحق والتحقيق جواز
التمسك باصل البرائة فيما لم يبلغ الينا فيه نص سواء كان مما يحتمل الوجوب والحرمة واقتصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب
وغير الحرمة وحكموا بلزوم التوقف في غيره ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في المسئلة ول
ان فرض قلنا انه كما كان للنص الشرعي وجب حجية اصل البرائة هو مذهب المجتهدين وما يتراءى في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين
وغيرهما من التوقف في الفتوى فيقولون فيه توقف او تردد او نحو ذلك فليس قولا بوجوب التوقف منهم والعمل عليه
بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسئلة بالخصوص ولم يترجح عندهم احد الطرفين فيظ
فيظهرون انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتواهم وعملهم بعد ذلك
الرجوع الى الاصل او التخيير وسنشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف ايض تحمل على ذلك اي على التوقف في الخصوص فالمجتهد
فالمجتهدون والاخباريون كلاهما متفقون في الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون في حكم الواقعة بعد ذلك من حيث
انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البرائة والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل
على البرائة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصدوق ره في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء
المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شيء منها نهي فيظهر منه انه دين الامامية وعن
المحقق ره انه قال ان اهل الشرائع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات سواء علم الاذن فيها من الشرع
او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكل ان يعلم التنصيص على اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات
اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى وايض يحكم العقل بعدم التكليف
الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والمتبادر منه
انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق في البحث الاول يظهر ان المراد الاحكام
التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي او نقول ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب كناية عن انه ليس هنا ايجاب
وتحريم حتى يبعث رسولا وانه يلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة عن جميع المحرمات وترك الواجبات
الى زمان يستلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب عن بعض الاعاظم حيث جمع كلامه بين الاستدلال بالاية على اصل البرائة ودفع
الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان نفي الايجاب والتحريم من الشارع
يستلزم الرخصة في الفعل والترك واحتمال ذلك للاحكام الثلثة الباقية لا يضر لان المراد من اصل البرائة نفي احد الحكمين
سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب او الكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص لان المراد ان الاصل برائة الذمة عن الوجوب

او الحرمة قبل وصول ما يدل عليها الينا سواء وصل مطلق الرجحان او المرجوحية ام لا وقوله تعم ليهلك من هلك عن بينة ويحيى
من حي عن بينة والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكذلك قوله تعم لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وامثالها من الآيات الدالة على عدم
المواخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق عم كل
شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايض وفي رواية امر ونهي ودلالته ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق عنانه غير مقيد بزجر الشارع
بحيث لا يمكن تناوله فيجوز تعاطي فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب قيد الشارع وحبسه بنهيه عنه والمراد من النهي في مثل الصدوق
اعم مما تضمن الوجوب من النهي عن الترك وحمل الرواية على تسمحا اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت التقييد وعلى ما لا يحتمل التحريم فانه
وفائدة على ما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما ترى او نحو ذلك من المحامل البعيدة تاويلات بعيدة لا داعي الى ارتكابها لضعف معارضها
كما سيظهر لك ان شاء الله تعم وما رواه الصدوق في التوحيد في الصحيح عن حريز عن الصادق عم قال قال رسول الله ص رفع عن امتي
تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة
في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه في اوائل الفقيه ايض فان رفع المواخذة عما لا يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه
الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عنه عم قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
فان المراد الوضع تكليفه عنهم او وضع المواخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب الى غير ذلك
من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمواخذة الا بعد العلم مثل قولهم ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقولهم
الناس في سعة ما لم يعلموا ونحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان رواه في الكافي في باب النوادر من المعيشة عن الصادق عم قال كل شيء
يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال به فيما لا نص فيه وفيما اشتبه حكمه الشرعي
اشكال بل هو ظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين فان جعلناهما اعم
من العقلي فيشمل مثل التنفس في الهواء الذي هو مما يضطر اليه الانسان فان المراد بالحل في الرواية هو الحصر لحصول الاباحة
بالمعنى الاخص فلا يكون المقسم هو غير الاضطراريات وقد ينسبان الى الاعيان توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق به
حكمه وفي الحقيقة المتصف بهما هو الفعل المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف به باعتبار المتعلق كحل الخبز وحرمة الميتة وقد
يتصف بهما باعتبار الوقت والحال كالاكل على التخمة وان كان المتعلق مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان حرام
الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق والحال والوقت وتعين كونه من افراده فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت
فهو مورد هذه الرواية وامثالها فاللحم منه ما يحل بالذات وبالوصف وبالوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال
بعد المذكى في خلاء المعدة ومنه ما يحرم بسبب خلل واحد المذكورات كلحم الخنزير او الغنم المغصوب او الجلال او غير المذكى او مع
التخمة فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات
الحرمة فالشاك في كونه على التخمة ام لا مثلا يحل له الاكل وكذلك اللحم المشترى من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا
هو الشبهة في الموضوع اعني ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعي الشك في انه داخل تحت اي القسمين الذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلا تنفع

اعمل

المجمل وحصل العلم بكونه احدهما فلا احتياج الى دليل شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي وهو ان يكون
من جهة عدم الدليل اصلا في هذا الشيء ولا في شيء اخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين
وقد يوجه الرواية بحيث يشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه ويقال
ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي يتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة
فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال
لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف لمجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فحاصل
ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم الكلي فوقه او تحته بحيث
لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك
بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقال ان
الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه
وشككنا فيه لانه يصدق على كل منها انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول
هو اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها واصنافها حلالا وبعضها حراما واشتركا
في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم اقول وفيه نظر اذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه
خلاف المتبادر وهذا الرواية ايض بيانه ان خروج الاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسماء وذات الباري تعم
مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما معا وعدم قابليتها
اليهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف الا باحدهما وهو الحل وان كان يمكن
اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختياري وكذلك خروج ما تعين حلا او حرمة فيلزم استعمال قوله عم
فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي فيه ليخرج
ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا وهذا
غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قولهم فهو لك حلال تحصيل حلال ولا يتصور الحلية
في المحرمات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ح واعتبار المفهوم المخالف لا يناسب الدليل السابق المنفية

وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة صح

لانه لا يتصف الا بالحل بها

الموضوع وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايضا قلت نعم
ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية بهما واحتمال الكل منهما فى نظر المكلف لا يجوز الحكم على ما كان
الحرمة والحلية فى الموضوع مما يثبت فى الجملة واذهان المكلفين متوجهة اليهما فيحتاج الى التنبيه لتبادر ما يتبادر
الى احتمال الحرمة متعلقا فى مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا لاعتبار المفهوم المخالف هذا
مع ان ما ذكر فى معنى الحديث يستلزم استعمال اللفظ فى المعنيين اذ قوله حتى تعلم الحرام منه بعينه فقد عم
لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى تعلم من الخارج
من البينة وغيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتأمل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر عن كل
ذلك ايضا ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المناسق منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روى عن الصادق ع كل شىء
هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته
وهو سرقة والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهى اختك او رضيعتك
والاشياء كلها على هذا حتى يتبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن
فى شمول العام لنفس الحكم تامل مع ان قيام البينة ايضا شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله والاشياء
كلها على هذا وتخصيص العام الثانى ليس باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص الموجود
فى الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر من الروايتين ان كل شىء له نوعان او صنفان حكم الشارع
فى احدهما بالحل وفى الاخر بالحرمة فهو يعنى مصداقه لك حلال وان لم يعلم انه من افراد الحلال او من افراد الحرام
ويكون لك شاملا حتى تعرف الحرام بعينه يعنى ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر الظاهر من ملاحظة المصداق
والمفهوم والكلى والفرد فى العرف والعادة هو الكلى القريب المعهود لاطلاقه على الفرد فى اصطلاح التخاطب
لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكذلك المعتبر فى الكلى ما لوحظ فى عنوان الحكم
من الصفات الممكنة له فعلى هذا لو حصل الشك فى حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام
حتى يقال انه حلال حتى تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه
حلال ومنه حرام فهو لك حلال حتى يعلم انه حرام اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعى فى مصطلح اهل الشرع
ومكالماته بل هو انما اللحم والمذكى منه وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان فى اللحم المشترى من السوق حتى

يقال

قوله ليس باولى الخ يعنى ان اختصاص
الاول بالموضوع لا يستلزم تخصيصها
فى الثانى لان المراد بنفس الاول وان
جعلنا الاعم من الموضوع ونفس الحكم
فلا بد ان يقيد الثانى وتخصيصه
بارادة الموضوع بقرينة البينة منه

يقال ان من اللحم ما هو حلال ومنه ما هو حرام وكذلك الكلام ليس فى كل الطيب والخبيث حتى يقال انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكذلك مثال
لحم الحمير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان او افراد وكلامنا فى معرفة لحم الحمير من حيث انه لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من
قوله ع فهو لك حلال يعنى المصداق الاولى المعهود المتعارف من عنوان الكلى الصادق عليه وامثلته مما مثله الصادق ع فى الرواية
واضحة ومما ذكرنا يظهر الكلام فى التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلى المتصور فى التتن ان جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب
والخبيث فصدق المشروب عليه اولا ممنوع وحرمة مطلق استعمال الخبيث ايضا ممنوع فلم يتردد هذا الكلى بين كليين فيبقى انه لم يعلم حاله بنفس
الحكم الشرعى ومقتضى الادلة انه لنا بقيه حلال واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن الظاهر
فيما يصح اثبات الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل فى شبهة الموضوع ايضا اصل البراءة والظاهر انه لا خلاف فيه حتى من الاخباريين ايضا
ظاهر مما مر احتج القائل بوجوب التوقف ايضا بالايات والاخبار اما الايات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
وامثالهما والاخبار الكثيرة مثل ما رواه الكلينى فى الموثق عن سماعة بن مهران عن ابى الحسن موسى ع قال ما لكم وما لكم والقياس انما
هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا فيه وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه ثم قال
الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابى عبد الله ع ما حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك
فقد ادوا الى الله حقه وفى الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابى عبد الله ع بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا
منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم
فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار
الكثيرة وهذه اوضحها دلالة التعاسد لو ايضا بحديث التثليث المشهور بين الخاصة والعامة فقال الصادق ع فيما رواه فى الكافى
عن عمر بن حنظلة قال رسول الله صلى الله عليه واله حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال ان الاشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر
عليه ومنها ما لا يجوز فعله كذلك ومنها ما لا يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليل الينا او للاحتمال والاشتباه فى الدليل
فمن ترك الشبهات يعنى جميعها نجى من المحرمات اى مما هو حرام فى الواقع ومن اخذ بها اى بجميعها ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزما
لاخبار المعصوم والعلم العادى بذلك والمراد بالشبهات فان لم يحمل الشبهات على العموم وبغيره من الاخبار الدالة
على التوقف عند الشبهة والجواب عن الادلة القول بموجبها انا نحن ايضا نكف عن حكم ما لا نعلم حكمه بالخصوص والذى نحكم به هو
حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه الا بما علمنا من
الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها
التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر ان مرادهم ع من ذلك

المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار فان شئت فراجع الى مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما يثبت حكم الجزئيات بالكليات وثانيا ان المعارض ما دل على اصل البراءة اقوى سندا وكثر دلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد والتاويل فاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فيطرح دلتكم ويؤول غاية الامر تساوي الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه النصان وسيجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا مع ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل الظاهر من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنع بل باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والترهيب والترغيب في الخير والردع عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي عن الدخول البيع في الحرمة وبالجملة بما ذكرنا يحصل الجمع بين الادلة جمعا قريبا لا يشمئز منه الافهام المستقيمة بخلاف ما لو حمل على ظاهر ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البراءة على هذا في ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا على ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه في لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الاتية في حكم الاحتياط وكذا حملها على التقية لاختلاف العامة في المسئلة وخامسا نقول لعل ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة عليهم السلام كما يستفاد من بعضها والى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البراءة الفحص والبحث عن الدليل الا ما طرحا كما سيجيء وسادسها يمكن ان يقال ان ذلك الحكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثليث فالجواب عنه اما اولا فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام والحرام الواقع في الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصية كالسم المجهول لان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق المشتبه وكل ما صدق عليه لا جميعها ولا يفيد انه من الكراهة كالنهي عن الصرف لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المستدل اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس بشبهة لا الادلة المتقدمة غاية الامر انه يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم وانه من جملة ما لا يعلم حكمه فحكمه الواضح البين هو الحلية سيما فيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة لا نعلمها فارتكابها من جهة الاعتماد على

دحضة

رخصة الشارع لعله رافع لهذا السم الكامن فيه فلا نمانع من القول باستحباب الاجتناب عن ما لا نص فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذلك الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فلكل جنبتان يستحب الاجتناب عنهما من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا يعلم واما ثالثا فالعمل على هذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايضا والقول بان اكل الفاكهة الغير المنصوصة حرام لهذا الحديث وكل مال العاشر الذي معيشته من العشور حلال اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي كما ظهر من غيره وحملها على ما من الادلة المبهمة لما لا نص فيه على شبهة موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى وكانت هذه الرواية نقضا علينا ترد عليهم ايضا واما رابعا فعلى فرض دلالتها على الحرمة نحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها ايضا لكون ما ذكرنا من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي ذكر فيها هذا الحديث ذكر الصادق ع فيها اولا من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بانه مجمع عليه والمجمع عليه لا ريب فيه ثم قال ع انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله ورسوله ص قال رسول الله ص حلال بين الى اخر ما ذكرنا وهذا يدل على وجوب ترك الشبهة فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان الشاذ من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلاله ع بكلام رسول الله ص في هذا المقام انما هو للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله ص عن الشبهات انما كان هو الوقوع في الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع احتماله منشأ للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه وثبوت الحجية فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما وان لم يوجب المقام بذلك فلا اقل ان يقول بعدم الوجوب بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات في قوله ع نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فنحن ايضا نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما كانا الاحتمالان او الامارتان بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه ع ليس كل واحد منهما فلان الظاهر من بعض الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن الحسن ع الى ان قال في جملة حديث له في حلالها اي الدنيا حساب وفي حرامها عقاب وفي الشبهات عتاب فانزل الدنيا بمنزلة الميتة ان كان حلالا الا قدر ما تحتاج فيها وان كان حراما لم يكن اخذت من الميتة وان كان الشبهة فالعتاب يسير هذا فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه ايضا اصالة البراءة عن تعيين احدهما والتخيير في العمل بايهما اراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايضا في

فى الجملة ونقول هنا الظ انه لا خلاف فى اصالة البراءة فيها والاخباريون ايض وافقوا الاصوليين فى ذلك وحملوا الادلة
الدالة على اصل البراءة التى ذكرناها فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة
نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظ انه لا اشكال فى ان الاصل فى
شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من الاخباريين دخولها فى الحلال البيّن بمقتضى حديث
التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب
فى غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة فيما لا نص فيه ومنها
صحيحة عبد الله ابن سنان المتقدمة من الاخبار المستفيضة الدالة على ان كل شئ فيه حلال وحرام فهو حلال
حتى تعرف الحرام بعينه وسيجئ بعضها ايض ثم ان الاشتباه فى الموضوع يتصور على وجوه احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان الغصب على ما بيد مسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل يقينا وطهما له
مع احتمال عدمه والثانى اختلاط الحلال والحرام اختلاط مزج وشوب لا يتمايزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة
واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم لك بان هذا الموضوع واحد من الامور التى بعضها حرام يقينا
ولا تعلم انه هل هو او غيره وهو على قسمين الاول ان الامور المرددة فيها محصورة معدودة يمكن الاحاطة بها
بلا عسر وصعوبة والثانى ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة وتعدّدها ولا خلاف
فى حرمة القسم الثانى كما انه لا خلاف فى حلية غير القسم الاول من القسم الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب
جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه فقالوا لو لم يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدلوا عليه بان الحكم
بحلية المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالانائين المشتبهين والثوبين
كذلك والدرهمين الذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما حلال وحرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعى وبان الحرمة و
النجاسة تكليفان يجب امتثالهما ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور بان الاحاطة بالمحتملات ممكن ومتحقق عادة فى المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم
عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كل مكلف يعلم نفسه واذ ليس فليس وذلك
كواجدى المنى فى الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى يشملها ادلة الاصل لان حرمة
احدهما او نجاسته يقينية فيجب امتثالها يقينا لعموم اطيعوا الله ورسوله وغيره اقول الاقوى فيها ايضا اصالة البراءة

بمعنى

بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الواقعى
اليقينى ولا نحكم بحلية احدهما بعينه وحرمته لئلا يلزم التحكم بل نقول بحلية الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا
ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعى حتى يلزم الحكم بل بمعنى التخيير فى استعمال اى منهما اراد
من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعى فان قلت فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج
لعدم حصول العلم فى كل مرتبة من الاستعمالات والذى يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة
قلت وان لا نقول به اذ لا دليل عقلا وشرعا يدل على الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه
وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعى المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايض حرام ويحرم من هذه الجهة
فارتكاب المقرب للاخر الذى يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعى مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن
منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليها اثارها وان لم يحصل
العقاب بالارتكاب فليتامل وكيف كان فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام بعموم الادلة المتقدمة واما
التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم
نجاسته بيان ذلك ان اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال المكلف وان كان الحكمة
الباعثة للحكم كامنة فى تلك الاعيان فالاعيان وان اتصفت بهما من جهة ذلك الحكم بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم
والجهل ولكن اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا فى صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك
النقض بغير المحصورة فان الحرام والنجس فيها ايض يقينى والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع
اثارها بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة للحكم مطردا لان مقتضى ذلك الحكم بطهارة مصحح وسيع الفضاء الذى تنجس بعضه ولم
يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها فى الاجتناب عنها وليس تطهير
عضو منا اذا اتفق مباشرته على حرجا كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين الذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج
الى لبس احدهما فى السفر فى ايام الشتاء ووقوع المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فالحكم هنا بالطهارة وكذا الكلام
فى الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك بذلك
فى مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تاسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت وبينهما فرق واضح مع ان الاجماع
واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو قاوم وهو فالاخبار الواردة فى الحديد
لا يقاوم تلك الادلة التى احدها نفى الحرج والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث يستقل بالدلالة ايض
يوجب ان الحكم مدار لزومهما سيما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلا ولا يوجب ذلك رفع جميع

اثانه فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لرفع الجوع المهلك فعدم لعقاب على الاكل لا يوجب عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا
كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس
دون غيره ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لا
يستعملها جميعا وما ذكره من حكم بعض المحققين في الثوب المشترك يجري في المحصور لا لو ارتكب كل من المكلفين بعض فرادها
ان الشبهة المحصورة ليس بها خلاف فيما لا نعلمه فيعلم جوابه تماما لان كون حرمة احدهما يقينية او نجاسته يقينية بمعنى
انقهار في نفس الامر الحكمة الموجبة للحرمة والنجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافا الى المكلف فلم يثبت
العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء من العامل والسارق
مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر قال سالته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون
منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة وغير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة
معوية بن وهب قال قلت لابي عبد الله م اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير
قال سالت احدهما عن شراء السرقة والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما السرقة بعينها فلا الا
ان يكون من متاع السلطان فلا باس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة وقبلها عبد الرحمن
ابن ابي عبد الله وغيرها لا حاجة الى ذكرها ويدل عليه ايضا ما ورد عن حلية ما يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا
كله موافق للاصل الذي قررناه والاخبار العامة الدالة على عدم المواخذة بدون العلم والمفيدة للاصل
والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يعرف الحرام بعينه والقول
بان قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخرج جواز الظالم والشراء
من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس اولى من ان يقال قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية
والنقلية يقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في الانائين المشتبهين والوطي في المشتبهة بالاجنبية ان كان اجماعا
وهو غير معلوم والقصاص في المشتبهة بمحترم الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان
كونه مقدمة للواجب بمنع الوجوب ثم ان هيهنا قولا اخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد
من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن
موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث حيث ساله يحيى بن اكثم عن مسائل فسال عنها اخاه م فاجابه
فكان من جملة تلك المسائل انه ساله عن رجل اتى الى قطيع غنم فراى الراعي ينزو على شاة منها فلما بصر بها

خلى سبيلها

سبيلها فدخلت بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم
بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم يفرق النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما
فايتهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب عن العمومات في القرعة انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت
من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المعتضدة او يعمل بها بالخصوص
في هذا المورد كما يعمل بالاجتناب في الانائين المشتبهين بالدليل الخاص بعد قال العلامة المجلسي ره في الاربعين بعد ذكر هذه
الروايات هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره الاصحاب وهو مؤيد بما ورد
في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه جميعا الا
في قدر الحرام فيعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام وامثالها وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه
عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا على الاستحباب
والعمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر الموارد والاحوط اجتناب الجميع في المحصور ولتفصيل الكلام
فيه مقام اخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين اقوالا اربعة فيما لا نص فيه التوقف وهو
المشهور والحرمة ظاهرا والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة
وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر
الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار التثليث حكم المشتبه على الظاهر وان كان حلالا في الواقع تقريبا لنا
حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى
ضعفها بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرق بين موارد هما وقال بعض المتاخرين ان التوقف عبارة عن
ترك الامر المحتمل الحرمة وحكم اخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم
كما هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى وغفل اقول المراد بالتوقف
ان يكون في الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل ثم بعد
ذلك فاما الحكم باصالة البراءة والحصر والحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين
اما عن قول المجتهدين فبان تحملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظ
هر اخبار التوقف ايضا المنع عن العمل بالقياس والعرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل العلم بالواقعة من جهة القياس ونحوه
هو لا ينافي الحكم باصالة البراءة من جهة انها مجهولة الحكم بالعموم لما مر من الادلة للمجتهد واما عن قول الاخباريين
فلانه يحملها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ

بما لا يحتمل الضرر او ما كان احتمال الضرر فيه اقل سواء كان فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصيصها باحتمال
الوجوب وغيره لا وجه له فالظاهر ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف
يوجب الاحتياط ويشهد بما ذكرنا ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل
في كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص منهم ع ثم ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب مواضع دلالة على ما قلنا فنقول المجتهدين
والموجبون للاحتياط كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص لو تعدد وزاعمين في ان الحكم العام هل هو البراءة الاصلية او الاحتياط واما ما يتوهم
ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط
والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون احتمال الضرر فيه اقل لا بان الحكم الخاص للواقعة هو هذا والحاصل ان محل التوقف والاحتياط ليس في المسئلة لا يرجع الى محصل
ظهر لي مما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف بانه مطلب المخاطبين وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم باصالة البراءة
واما ان لهم حكم بوجوب الاحتياط فيما اذا كان الكلام في الاحتياط وبعلم ادلتهم في تضاعيفه فاقول قال المحقق في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم
وصار اخرون الى لزومه وفصل اخرون فقالوا مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء نجس
واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلتين ام لا بد من ثلث احتج القائلون بالاحتياط بقوله
ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن
الحديث انه خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع
عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم
الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى ولا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها
باحد الامرين ويمكن ان يقال انا اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول
ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وقد عرفت
الموضوع بالعقل والنقل وستعرف فيما لا تعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مط لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول به
مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد ره وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل هو فيما يثبت اشتغال الذمة
فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ الانتصار والوسائل الناصرية وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقة كالشهيد ره وكثير من كلماتهم واما
التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب انه الاقوى بل المتعين ان مع اشتغال الذمة بشيء لا بد
من حصول اليقين برفعه او الظن القائم مقامه للاستصحاب وقولهم ع لا ينقض اليقين الا بيقين والمراد بالاشتغال هو الاشتغال
المعلوم كما ان الرافع والمزيل ايضا لا بد ان يكون كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا
الا بما ظهر لنا انه صلوة اما بالعلم او الظن الاجتهادي بانه هو الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر لما مر
الا ان الالفاظ وان كانت اسامي للامور النفس الامرية لكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا حتى يتبع
لما هو المفهوم بعد تسليم ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في

بعضها

فلبعضها ولزوم العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع هو طريقة العرف فانهم يكتفون بظاهر
افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطبين هل فهموا المراد الواقعي النفس الامري ام فهموا شيئا اخر فانه مما لا يمكن غالبا بل يؤدي الى التسلسل
اذا عادة الكلام في تفهيمهم ربما يكون فيه المحذور ذلك مع انهم كثيرا ما ارادوا من المخاطبين غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا ان تذهبون الى
قلت كذا وهو فهم كذا ومع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن به ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما
بينوه لهم وعلموهم انه هو الصلوة مثل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي او امكنهم معرفته انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات المتوجهة
اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى يقال انا ايضا مشتركون معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا
ريب ان الظن الاجتهادي فيما لا نعلم مدخليته في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن
به فاذا رأينا الادلة المتعارضة في وجوب السورة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت
علينا تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها الا متابعة الظن الاجتهادي وهو في عدم الوجوب واما فيما لم يتعارض فيه النصان لعدم
وصول نص فيها الينا كما شك في مدخلية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة
الصلوة والشك في مدخلية تركها فيها فنقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف فيها
اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرايط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت
اشتغال ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في قبال الامر كلام سخيف يحتال لكونه
لا يذهب اليه الافهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة واشكالنا
في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع تحصيل اليقين في الصلوة من جهة قراءة السورة لا يجدي في
صيرورة صيرورة الصلوة هو الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشرنا
اليه فتحصيل بعضه قطعيا لا يستلزم جميعه قطعيا فالقول بان اشتغال الذمة بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة
من غير نص ضعيف جدا هذا اذا شك فيه من جهة تعارض النصوص نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع
بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها وهو
مبني على الاستصحاب ومقتضى قولهم لا ينقض اليقين بالشك ابدا وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او
بعض اجزائها ما لم يدخل في اخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة
مشغولة بوجوب التطهير للاناء ولا يحصل اليقين بالبراءة الا بالسبع وفيه انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا بامر يدرك
او بما قلنا انه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب

عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احدهما على الاخر فنقول مقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى اصل
البراءة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهو ايضا مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحد الامارتين وهو امارة السبع
وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي لايجاب السبع فان التطهير تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان
ولم يترجح لتعارضهما التخيير وجواز اختيار الاقل نقول الاصل براءة الذمة عن وجوب التطهير الا بما تيقن اشتغالها به وهو الغسل
والاخر منفي بالاصل وان كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع وهذا مراد المحقق ره لا ان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب
عنه الذي هو معنى النجاسة يقتضي ان يكون المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس
الامر ولما امكن تحصيل العلم بالرافع بالظن الاجتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير
فلا منافاة بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسة والعمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي
يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين فنقول ح الاستصحاب وقولهم لا تنقض اليقين الا بيقين يقتضيان ان النجاسة في
الاناء المذكورة ثابتة حتى يحصل في الخارج ما يثبت رافعيتها في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعية ما هو ثابت في
نفس الامر سلمنا لكن نقول قد ثبت رافعيته بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب
اختلاف الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها تابتوهم ان الاستصحاب قد يصير مؤسسا لاثبات
حكم شرعي كما يقال ان استصحاب الطهارة يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية
لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه فيتوهم ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع وهذا غفلة
لان المقتضي للحكم بعدم الناقضية هو اصل البراءة والتخيير بين الامارتين فان الامارتين في المذي قد تعارضتا في انه هو
ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة الجديد وعدم ترجيح احدى الامارتين على الاخرى
المقتضي للتخيير يثبت هذا الحكم والمتوهم قد توهم ان المثبت له هو استصحاب الطهارة وهو كما ترى فانه انما يثبت بقاء
الطهارة لو لم يثبت رافعية الواقعي لها فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي لا ظهر مسبوقيته بالحدث فهل
يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الامارتين فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا وان كان مقتضى استصحاب
الحدث هو العدم فيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا بالسبع ولكن استصحاب
براءة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير يثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام
العضدي كما فسره التفتازاني قال في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي وقال التفتازاني كما يشير
اليه ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى ان

بوجوب تعيّن

حيوة المفقود

حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه اقول والحجة في ذلك ان اصالة عدم انتقال
المال الى المفقود ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل اخر في اصل المراد المحقق انه لا
يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير لانه لم يثبت الا باحد الامرين او بالاقل خاصة نعم يمكن ان يقال بانه
موافق لترجيح السبع من جهة الاستصحاب وانت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد عرفت ان الدليل وهو
التخيير بين الامارتين موجود ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قلت هنا تعارض الاصلان ولا مرجح لاحدهما
او الترجيح للنافي فعلم بما حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط لاثبات اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع اشتغال
وعدم الاشتغال فالنزاع لفظي نعم ههنا كلام اخر وهو ما ذكره المحقق الخونساري ره في شرح الدروس بعد ما اختار
هو ايضا ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط فيما هية العبادة ايضا في مسئلة استعمال الماء المشتبه
بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة مع ان اليقين بوجوب الصلوة
يقتضي اليقين بالاتيان باجزائها وشرائطها التي تثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالط
بالطهارة بالماء وبعدم التطهر بالمياه النجسة المتيقنة والمظنونة على وجه وهذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء
الط لكن نقول انه طاهر بالوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين
امور فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الامر ان الامر الفلاني مشروط بكذا
ولم يعلم ونظن المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظ وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين والظن بحصوله
انتهى ما اردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده ره
بما استثناه بقوله نعم مثل الامر بقضاء الفائتة المنسية المرددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف
في تفسيره بانه وضع الكف اليمنى على اليسرى وبالعكس وغير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر
والجمعة واقول وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلافه في ذلك فان التكليف بالامر
المجمل المحتمل لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذي
اتفق اهل العدل على استحالته وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة
واشباهها ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند
الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال
زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي يثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة

الظنية لا لتحصيل الحكم النفس الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي في اوله الامر
ايض نعم لو فرض حصول الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراط
بالعلم به المستلزم ذلك الغرض لاسقاط قصد التعيين في الطاعة لسلم ذلك ولكن لا يحسن في قوله ع فلا يبعد حمل القول
بالوجوب على انه لا بد من القول بالتعيين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وانا يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلاث صلوة
فيمن فاتته احدى الخمس مما مر من النص والتعليل الخاص لانه مكلف بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر
المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف
المجهول من باب المقدمة الذي هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص
لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما
لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولا تخلف ظاهر تلك الاوامر فان ظاهرها صورة العلم فلا اخطاء ولو قلنا بالوجوب
لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائت المفصل الامر حتى يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت
نعم جهالة المأمور به قد توجب استحالة الطلب ولكن لم لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة دليل على ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر
بقضاء الفائت المنسية مع جهالته تماما وتأخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور وذلك نظير من يحمل المفرد
المحلى في مثل قوله تع احل الله البيع وحرم الربوا على العموم على القول بالاشتراك بين العهد والجنس والاستغراق فيجب ان يحمل
الامر بقضاء الفائت على كل الخمس وكذلك النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا الدليل تمام بالاحتياط والتزام الا
المتعدد لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء اخر يرد عليه انه لم يتوجه الينا خطاب حتى
يجري فيها ما ذكر ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكيم
عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير لا يكون تأخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة
التخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقروء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذلك الكلام في الفرض
المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفايدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به
الواقعي فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايض لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو
مما لا يمكن منا فمع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو ومعرفة المطابقة في عدد الركعات لا يكفي في الاتيان به سيما مع المخالفة في الجهر
والاخفات وكما ان عدد الركعات دخيل في الماهية فالنية والجهر والاخفات ايض كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب
ووجوب تحصيل البراءة عما في نفس الامر ويكتفي بالظن مع تعذر العلم وانما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة
في العدد اقرب الينا من المخالفة ويدفعه ان غاية ذلك ان ذلك اقرب للبدلين ومطلوبك اثبات وجوب الاتيان بقضاء

الفائت

الفائت لا بدله ومرادنا من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفائت المعلوم مع تداركه فانه مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية
هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائت في العدد في ما بين الخمس بدل عن القضاء المتعين في صورة العلم كما ان احدى
الخمس على التخيير ايض بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب من الاخر والراجح لكن لم يثبت وجوب البدل عن القضاء وما يتمسك به هنا
هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن البهيمة الموطوءة المجهولة في جملة قطيع ولكن النص ورد هناك
بالقرعة وهو ايض مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة وقد بينا الحال فيها واما الكلام في مثال التكفير فلعل الكلام فيه ايض يرجع
الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب فيها الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك
حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه بالخز والمشتبه بفضلة
غير الماكول كالعظم المردد بين كونه من البعير والفيل وكذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم وجوب
الاستقبال حينئذ اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة مستقبلا ولا يتم
الا بالصلوة الى اربع جهات نعم استدل المكثر على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص صحيحة تدل على كفاية
الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الامر وكذلك القصر
والاتمام في اربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارات او اختلف الامة فيها على قولين لان مقتضى تعارض الامارتين
والاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه خصوص التكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف
لم يثبت لما اشرنا اليه سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف المحتاط وان كان يخرج به
عن عهدة ترك الواجب لاجل اتيانه بالمحتمل لانه لكنه بقي عليه ارتكاب المحرم الواقع حرمة ولا ريب ان ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام
واحتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام واتيان الواجب فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل
على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايض قلت التشريع المحرم انما هو ادخال ما ليس من الدين او شك انه منه فيه
بقصد انه منه والاتيان بما احتمل ان يكون منه رجاء ان يكون منه في الاتيان بهما مجتمعا باعتقاد ان احد افراد المأمور به وان المكلف
مردد بين كل منهما منفردا وكلاهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم لكن الاتيان بهما من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون
نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي ثبت بالتخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى
اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به ومبنى ذلك هو ان المكلف يصح احدهما بالتخيير لكننا نفعل احدهما لاجل الامتثال
ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك
المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المأمور به فهو اتيان بها برفع احتمال فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد
من الكتاب بل المعتبرات الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة يذهب السيئة ففعل الاحتياط بهذا المعنى وهو حسن
ويشمله عموم مثل قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق الرجحان كما سيجيء بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء

من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادة كما هو المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه
بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد في قواعده مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل
الخلافية وانما يعين هذا الفعل عند من يكتفي بالنية المترددة فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في الحدث ثم قال الشهيد
فطريقة الاحتياط لا تحصل يقينا بالفعل في مسائل الاحداث والشك في الطهارة بل ينبغي ان يأتي بالسبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل مع النية
المشكوك فيها كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى وذكر الشهيد في الذكرى كلاما لا بأس بذكره قال لو فاتته صلاة من الاوقات اشتهر بين
متاخري الاصحاب قولا وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا
ما لا مدخل للوهم في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفات ولم نظفر واتقوا الله حق تقاته وجاهدوا في الله حق
جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك وانما
الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر
مرتين وللذي لم يعد اصبت السنة وقول الصادق ع في الخبر السابق انظروا الى عبدي يقضي ما لم افترض عليه وقول العبد
الصالح في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك وربما يخيل المنع لوجوه
منها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر يريد الله ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب
الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي ص بعثت بالحنيفية السمحة السهلة وروى حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع ما اعاد الصلوة
فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول لعموم قوله تعالى ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي ص الصلوة
خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع
وان كان صلى اربعا كانت هاتان نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات
مع فعلهم اياها ويعيدون كثيرا منها قضاء واداء والنهي عن اعادة الصلوة وهو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه
اقول وللنظر في اكثر ادلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تاملها ولكن ما ذكره الشهيد مع ما تحقق في محله من المسامحة في ادلة
السنن الثابتة بالاجماع والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين لكميل ابن زياد اخوك
دينك فاحتط لدينك بما شئت وعبر دلالته هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط وهو
غالب الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ايضا فلاحظ ثم ان
الاحتياط له وقد اشرنا الى ذلك في مباحث هو الاخذ بما هو اوفق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال الا في صورة الجزم فالاتيان
بالواجب المعلوم وترك الحرام كذلك ليس باحتياط فكل ما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فلا يجب الاتيان بالفعل المشكوك فيه
من افعال الصلوة ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقتها باقيا والشك في عدد الركعات الثنائية والثلاثية
ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة
وامثال ذلك حكمه والدخول في الفعل الذي حق في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان به وهو مظنون فلا يجب ذلك فيها لذلك

بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال ويمكن ان يكون تشريعا بوجوه منها صح

ولاجل

ولاجل تساوي الطرفين واصالة البرائة مع ان الشارع نص على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية
فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة لكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحق ان امثال هذه المقامات
لا يحسن ايرادها في هذه المسألة وقد وافقنا فيما ذكرنا الشهيد ره فانه ذكر في القواعد الاتيان بما يمكن تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر
عن النص وان ورد فيه النص ايضا فقد ترى انه يذكر في قاعدة نفي العسر والحرج القصر والتيمم ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه
قال في اخر القاعدة واما مسألة الخنثى كالمرأة وجمعها بين احكام الرجل والمرأة فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المرام
مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة اقول وما ذكره ره هو وهذا باب مطرد شايع في الفقه يجري في المسألة فانهم كثيرا ما يستدلون
فحكم الخنثى فانهم يختلفون في وجوب الاجتناب عن الحرير عليها وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي كالمتحيرة لكنها لا تعلم
ان تكليفها تكليف الرجل او المرأة فمن يوجب الاحتياط يوجب عليه الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في الذكرى يحرم على الخنثى لبسه اخذا
بالاحتياط وقال في المدارك هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى ليست رجلا على
اليقين وكذلك في مسألة الستر قال في الذكرى والاقرب الحاق الخنثى بالمرأة في وجوب الستر اخذا بالمتيقن وهكذا ومقتضى اصل البراءة
في اصل المسألة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وقال في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجهر والاخفات فقال الخنثى تتخير في الجهر
والاخفات وان جهرت في موضع الجهر فهو اولى اذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه واما ما ذكره من وجوب الصلوة على جميع القتلى
اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول الامتثال الا بذلك فعن ان الاكثر عبروا بامر
الذكر فيها الرواية الواردة في فعله بقتلى بدر في مواراة من كان منهم كذلك فيه انه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة
على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبها اذا لم يتميز عن الاختلاط لذكر
ايضا مع اسقاط قصد التعيين لامتثال الوجوب على الجميع وصح كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعة وضعفه
في الذكرى وقال ان محلها الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجاز الرجوع اليها فيما اختلف فيه من الاحكام فيستغني عن الاجتهاد فقهاء الاسلام
اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الرجوع الى الاشكال في الامر لكن ما ذكره ره ضعيف فان التمسك بالقرعة
في موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها من ان كل امر مشكل حتى ان السيد الجليل ابن طاوس
ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى الجهات للمتحير واما استنباط الفتاوى والاحكام بالقرعة فهو مما ادعى الاجماع على خلافه
وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو ره في القواعد فانه بعد ذكر مقامات مما يجري فيه القرعة مثلا ائمة الصلوة عند الاستواء
في المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والموتى في الصلوة والدفن مع الاستواء في الافضلية وعدمها وبين المرجحين
في الصف الاول مع تساويهم في الورود وفي المزاحمة في الدعاوي والمدرس وتعارض البينات وغير ذلك قال ولا يستعمل في العبادات
بناء في ما نقلنا غير ما ذكرناه ولا في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا اقول وما ذكرناه من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات
ينافي ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا كما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائلين بوجوب الاحتياط استدلوا بروايات منها

قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل
بوجوب الاحتياط يقول به في الفتوى والعمل لا الفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا من الجمع بين المذاهب كما اشار
اليه الشهيد في القواعد وصار شاقا على المكلف ويحصل منه الكلفة على عباد الله مع ان الريبة والخوف عن المؤاخذة مع
ان ملة النبي ص سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام المحقق
السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما يرد الامر فيهما يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر ولا
مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه ولم يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحوط
مع قطع النظر عن عدم التمكن بما هو المطلوب كالواقع من الجهة الاخرى ايضا وصيرورته بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعيته
نفسه كما ذكره مرارا هذا مع انا بعد ما ورد من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او
خاص هو الاباحة كما اشرنا فلا يبقى لنا ريب حتى ننتقل الى ما لا يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة من العقل
والنقل دلت على ان الحكم فيهما التخيير او الاباحة والرجوع الى الاصل البراءة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط
واجبا لم تحمل الاخبار الواردة في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط والتي ذكر الاحتياط ليس الا قليل منها وبلا التهاء
الوجوب ايضا ممنوع مع انه يمكن ان يمنع دلالة الرواية على المطلوب بان يقال الريب هنا بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب وقوعك
في التهمة الى ما لا يوجبه قال الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من الامور والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى
فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم اتقوا مواضع التهم مع ان الظ عدم الصحة فيما عرفت فيه ان اردنا التشكيك فان المناسب
للعمل بالاصل او التخيير انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا تفعل ما يحدث الشك بمعنى انه
سبيل اليقين عدم حصول المامور به بالشك فهو بعيد مع انه يلزم التكفيل بين القرينتين فانه يصير معنى قوله ع الى ما لا يريبك
الى ما لا يوجب معه شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بابقاء عدم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك انما يكون مسبوقا وجوده
اذ ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال المقصود بالدليل بقاء ذلك العدم لا تحصيل اليقين بتحقق الامتثال
واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصح في المطلوب لان مراده ترك ما يوجب التهمة ويرفع طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق التهمة على من
لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد هذا كله مع ان المطلوب كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب والكراهة
مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر لعدم جواز استعمال اللفظ في معنييه كما حققناه
في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصل البراءة
فحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض
عن السند انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة تقييده بمشية المخاطب غايته الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصر الاخ في الدين ادعاء من قبيل
قولهم الاسد زيد يعني هو هو فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ وتعاطي ما هو مصلحة مركوز في طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد ان يكون

دينك

دينك ولا مانع لك من جهة الشارع من اخذ ما هو حائطة له ويستحب ان تاخذ ما هو الحائطة له بما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة
عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع فوق الجبل
حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي ح وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب
الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظ ان الحمرة المذكورة فيها هي المترددة
بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق لاجل الاختفاء على ذروة الجبل على القول بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوؤها
في الجبال والجدران ونحوهما وح لا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب ولان شغل الذمة الثابتة بصلوة المغرب على الظ
لصحة اطلاق اشتغال الذمة ح فان الظ من حال المكلف الصحيح السالم المترقب للوقت انه شاك في تحققه كونه مكلفا بالفعل فيصح ان يقال لو فعل
الصلوة ح فلا تبرء ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر مع علم الامر بفقد الشرط
ما يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل الا على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد
الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد
منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا
وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل اذ هو مشروط بالياس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره و
انا الان لا يمكننا الحكم باصالة البراءة حتى نتفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة اذ هم ايضا كثيرا ما ظهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال ولم يعرفوه
بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل فتأملوا فيه او يحكموا في نوع مثل مسألة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما يبين هذا المقصود
في مبحث الاستقصاء في الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مط واما ما قيل في الجواب من ان ذلك مما ثبت
فيه اشتغال الذمة بشيء محتمل له فردان والمطلوب فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وذلك مما لا خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل
اليقين ببراءة الذمة فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت من كلام المحقق ونقله الاقوال الثلثة كما ترى
ومنها ما رواه ابن جمهور في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان
المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم
فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة
فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ فيه بالحائطة لدينك
واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفيه
بعد تسليم السند انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او براءة الذمة من التكليف من جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء ظهوره
ان شاء الله تع مع ان بعض اخبار التوقف ايضا دال على الاخذ باحدهما من باب التسليم فيصير غاية الامر تعارض تلك الاخبار الواردة في العلاج وتساقطها فيرجع

فيرجع الى اصل البرائة ايضا فالاولى حمل الرواية مثل نظايرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم قال
سئلته عن الرجل يتزوج المرئة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر
الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين يعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال
احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى
معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم
بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر به كلمة اهون تاوع لا اشكال في جواز اعمال اصل البرائة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية
عن المضرة بل العقل يحكم بالاباحة فيها واما بعد بعثة النبي وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم يبلغ
عقولهم الى مضارها منهية عنها وكثيرا من الامور التي لم يبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها مامورا بها فهم لم يبلغهم
حقيقة الامر من جهة عدم كونهم مجاورين في خدمة النبي مشرفين في صحبته يترددون في كون ذلك باقيا على حاله الاولى او ورد فيه حكم
فلا يحكم العقل بالاباحة جزما لخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم ايضا بالاباحة والبرائة ثم يتم منه
التيمة الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك ولانه يوجب بطلان باب الشرع في غير الضروريات
لو بني الامر عليه لم يثبت لاعمال اصل البرائة شرط غير ذلك ولكن بعض المتاخرين ذكر هنا لجواز العمل باصل البرائة واصالة النفي واصالة عدم
تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها عن كلامه مع الاحتياج اليه لا يمكن توجيهه ولطول الكلام بنقلها قال الاول ان لا يكون اعمال الاصل
مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان يقال في الانائين المشتبهين والثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم
بوجوب الاجتناب عن الاخر او يقال في الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه او يقال في الكر الذي يعلم حصول
الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما لو فتح انسان
قفص طاير فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهربت دابته فان التمسك بالاصل يوجب تضرر المالك فيحتمل ان يندرج تحت قاعدة
الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله لا ضرر ولا ضرار ما يشتمل مثل هذا فلا بد للمفتي من التوقف ولصاحب الواقعة الصلح الثالث ان لا يكون
ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لذلك الجزء هو النص وفي الحكم نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البرائة اذا لم يثبت دليل على
شيء فاذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك دليل ايضا وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل
مثلا اذا شك في اشتغال الذمة بدين عظيم وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البرائة عن ذلك الدين يوجب الحج عليه
وذلك غير مخالف للعقل والنقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجب وقوعه في هذا التوهم فكلها غير منطبقة على مدعاه اما الاول
فلان الدليل قائم على وجوب اجتنابهما من النصوص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما ما لا دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام في دراهم
محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الثاني سيما مع ملاحظة الاخبار
الواردة فيه كما تقدم واما الثانية فالظاهر انه يرضى فيما حصل الملاقاة بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وتقول

اذ التمسك

التمسك باصالة عدم الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب حتما لانه معارض باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو فرض محل يستلزم حكما كما لو
اردنا بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما اشرنا سابقا ان التمسك باصالة طهارة
الماء كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه يثبت وجوب التوضي فلا يجوز التيمم واما الثالثة ففيه ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بالعدم الازلي
المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث بعينه فيقال الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع
او ظرف العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين المتحققين
في الخارج الذين لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فنسبة التقدم والتاخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما
وهذا هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان يقال اذا استعمل ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكرية مقدمة ام وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان
بعد النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا
عن الاستعمال واصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى ان العلم بها فيظن بقاء عدم النجاسة الى حين حصول العلم ولا يستلزم ايضا فرض
حصوله في زمان ظن بقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما الثاني ففيه ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين
غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البرائة مع ثبوت الدليل بل قبل الفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق بالنسبة الى محل النزاع فيه فلا اشكال
في عدم الجواز وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايضا لعدم ثبوت الدليل فلا محصل لما ذكره والمشهور بنحو المثال في ذلك
تحت قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله لا ضرر ولا ضرار لذلك فهو موقوف على فهم الحديث فنقول لا ريب انه لا يمكن ابقاؤه على حقيقته
يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما المراد من النفي النهي يعني يحرم الضرر والضرار او المراد ان المنفي هو الضرر الخالي
عن الجبران فالقصاص ضرر لكنه مع الجبران المسبوقية بقتل النفس عدوانا وكذلك مقاصة الحق والغرامة من الغاصب بل يمكن ان يقال انها ليست بضرر
فان قلنا ان المراد النهي فلا دلالة فيها على الضمان في المذكورات لان غايته العقاب على ذلك لا وجوب الضمان فيحتاج الى دليل اخر مثل
قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم الجبران فلا يدل على الضمان ايضا لان معنى الرواية ان لم يجوز الله للعباد ولم يشرع
لهم ضررا بغير جبران فكلما رخص فيه الشارع من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر يحصل من فعل المكلف وان لم يرخص
الشارع فيه جبران فضلا عن قدر الجبران اذ ليس معنى الخبر انه لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر
جبرانا وان فعله المكلف بدون اذن الشارع او ان الجبران يتعلق بمال الضار مثل ما اضر او نحو ذلك ففي كلا الصورتين يجوز اجراء اصل
البرائة في عدم الضمان بل وعدم التعزير ايضا ويندرج في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن فيقال لزوم البيع وعدم ثبوت الخيار
للبايع وعدم رد المشتري ضرر على البايع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة فيجب على
المتلف الغرامة لا لزوم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد حصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر فانه يمكن ان يقال

على المتلف

يجب تداركه من بيت المال ولا لزوم الضرر بعين التدارك من مال المتلف فيحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خروج عن الاستدلال بنفي
الضرر مع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواه الاصحاب لا يدل الا على تحريم الضرر ويجيء ذكرها انه روى البزنطي في الصحيح عن حماد
عن المعلى بن خنيس عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقد يجاب بان فاضلة صورة كون الاضرار ظلما الظلم مع ملاحظة
قوله لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجبران والتزام المضار بالحكم باهل الخبرة ثم الصلح والرجوع الى المتفق عليه اليقين للبراءة لاحتمال الزيادة تطبيب الشرع
وفيه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو ممنوع كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن فيه لا يوجب اللزوم الصلح وغيره
مع الرجوع الى اهل الخبرة لان الحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال الفقهاء في كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تعالى بعباده ايضا
كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن في الزكوة بنفي الضرر وبخيار الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما فيلزم منه اضرار عبده وهو من
اضرار العبيد بعضهم بعضا ايضا وح فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر
بالنسبة الى الرواية وبالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج فان انجر الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال بعون الله تعالى
اجمال من كلامهم غافل عن بيانه ولم نقف على مقالاتهم بشيء في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول لقد تدارك العلماء
الاستدلال بنفي العسر والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العبد والايات والاخبار الدالة
على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن طرق الخاصة كثيرة اكثرها في
سمرة بن جندب منها ما رواه في الكافي والتهذيب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر ع قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار
وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الى رسول الله
فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله واخبره بقول الانصاري وما شكا وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن
له ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر
ولا ضرار وليس فيها قيد في الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق ع قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا اثم وصحيحة البزنطي وقد تقدمت ومعنى العسر
والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع ويجيء الكلام في تفاوت معنى لفظي الضرر والضرار ثم ان العلماء نفوا من فعل الله تعالى
رخصة القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض وعن افعال العباد تكليف الوالدين ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات
اما يرد على التكاليف الثابتة نوعها كما ذكروا على نفي التكليف فيفيد اساس العدم فان الحديد ثم ان هاهنا اشكالا من وجوه الاول ان نفي الحرج و
المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهده من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار وبالجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس
وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ورفع الشكوك والشبهات والتولي عن ادراك الاباء والامهات والثاني هل المذكورات مثل اصل البراءة الى
او اللغو والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارض بها الدليل او هي من الادلة وعلى الثاني فهل يخصص بها
سائر الادلة او يرجع الى الترجيح لان بينهما تعارض من وجه والرابع ان بعض التكاليف ما يرفض الشارع فيها لنا بادنى مشقة كما في باب التيمم وكذا
الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال في الحج وفي انفاق الوالدين وغيرها وكذلك لا اشكال في سائر الوجوه فنقول الذي

يقتضيه النظر

يقتضيه النظر في مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الثابتة واردة في الشرع ان العسر والحرج والضرر المنفيات
هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبائع التكاليف من حيث هي التي معيارها طاقة متعارف الاواسط من الناس الذين هم الاصحاء الخالون عن المرض
والعجز والعذر بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت وهو ما لا ينفك عنه عامة الناس السالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله
لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب حال متعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء
لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على نحو لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع كالقصر والافطار والقعود
والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات في البيع
وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف فيما لم تتفق الا قارب واجبار المرأة بالحياء واما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت
او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المذكورات من باب الدليل ولا فائدة في الاستدلال بها فنقول لعله لزوم البيع يعارض عند
الضرر بينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم انه
لا يشكل الامر في الاضرار لو استلزم نفيه تضرر الغير سيما اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه وانه لا يقال انه يجوز
اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرره بنفسه بتركه واما مع تضرره بنفسه بتركه فهو ولو بعدم النفع والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء
باقل الضررين اذا دار الامر بينهما واوجبهما اختيارا فلم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرره بنفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة
فان مرادها الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة في الدخول او يبيع نخلته ما على القيم وهو ذلك فلم يرض فحكم بقلعها ورميها فان تصرف
سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر به الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن رفعه بحيث لا يتضرر نفسه حرام منفي نعم لو
قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وموافقة لحكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة ففي اخرها قال ما اراك يا سمرة
الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك للاطلاق وظاهر اتفاقهم
على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر
اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر
ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم
والضرار المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول
لا يستلزم حرمة المقاصة مع انه لا يعد ضرارا مع ان الحرام هو المضادة من حيث هي واما الثالث فقد ظهر ما فيه مما هنا وما اسلفناه في اوائل الكتاب
وما ذكره من انه من النص فلا وجه له اذ ورود النص في كون شيء جزء عبادة لا يدل على شيء غيره واما ما ورد في بيان العبادات
كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء والتيمم لا يتم لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم تمييز الواجب من المستحب فيها وكذلك
سائر الاثباتات التي ليست هنا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها فالحاصل ان الماهية بضميمة الاصل قانون استصحاب الحال

وهو كون حكم ووصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الراجح لان بناءهم في الحجية على حصول الظن وبحل تمام عمدنا الشك لا ناقض اليقين الا يقين بسبب الاخبار الاتية فلا يضر تساوي الطرفين بل كون البقاء مرجوحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل فيه الاحتمال لعلم استمراره وعدم استمراره فلا يلزم استصحابه ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية لانها اما امر ونهي وكل منهما اما موقت او غير موقت وعلى التقديرين اما تدل على التكرار او لا وكذلك للفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت فهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قلنا بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم نقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذمة بها المستلزم لوجوب ابراء الذمة فهو من غرائب الكلام فان الشك قد يحصل للمكلف في الموقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لحصول المرض في اثناء النهار مع شكه في تجويزه الافطار وكذلك في صورة الدلالة على التكرار وغيره وبالجملة ثمرات الاستصحاب في الاحكام الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبيل الموقت كالحيض والتابيد والتدام كالزوال ويجري في غيرها من المطلقات كالتغيير بالنجاسة الذي هو سبب لتنجيس الكر والطهارة الذي هو شرط لجواز المضي في الصلوة وانت خبير بان الكلام في الاول لا يظهر وجهه عما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيهما والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو اما باجرائه في نفس السبب كما لو شك في بقاء التغيير كما لو مزج المتغير بطاهر له لون او في مسبب السبب اعني الحالة الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وتحريم الصلوة حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطلبية والتخييرية الابتدائية والوضعية وما يشبهها من الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق من الوجود والعدم وانه ثابت من الشرع او العقل او الحس والذي ما ثبت من الشرع وضعيا او غيره وهل ثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيلا في نفس الامر من شانه ازالته وهو قد يكون ماهيته معلوما لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون معلوما لنا اصلا او نشك في حصوله او في صدقه على شيء فقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا ويجيء امثلتها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم في الجملة ولا يعلم انه من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة وقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمه في المقامات الثلثة قال العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق بين عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا لم يكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل

قوله الثالثة

الشافعية في الخارج من غير السبيلين انه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى اخر ما ذكره ويظهر منه ان من قال بالحجية لم يفرق بين استصحاب الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البراءة الاصلية التي يسمى استصحاب حال العقل بل يمكن ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل فيها لكن والمحقق الخوانساري في شرح الدروس في مبحث الاستنجاء بالاحجار قال هو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب او بدن وللثاني برطوبته ثم قال ذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط اقول لعله اراد بغير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هي متصلة في كل حادث بل في كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغيير في الماء المتلون وعدم التذكية في الجلد المطروح ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على ما لو اصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة بقاء المعنى اللغوي عليه خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب الشرعي بين ما يثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول دون الثاني كالغزالي ذهب المحقق الخوانساري الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور بمعنى اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه بلا قسميه الذين نقلنا عنه ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراط بشيء اصلا فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعله مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه اولا بانه اذا كان امرا او نهيا بفعل الى غاية مثلا فعند الشك في حصول تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المط وثانيا بالروايات الاتية ثم قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه لما حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض شك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر لا لم ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيل ام لا فلا لظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر مما ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المتمم كرا الذي سلب الاطلاق عنه بعد ما زج المضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب الحكم المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واني ثبت طهارته بعد الامتزاج يلزم منه طهارة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب الاطلاق عنه ينفعل بملاقاة المضاف الممتزج بسبب بعض ان المفهوم ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل على الحكم فاذا دل الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا فيها

فيهمنا انما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف في النجس الى زمان ملاقات مع الماء الكثير كما به وبعد الملاقات فالحكم مختلف فيه
فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه
بيقين اخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا
بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع الحكم لكن وقع
الشك في وجود الرافع والثاني ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له او لا
والثالث ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعدد او غير ذلك
الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض بالشك وانما يعقل
ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي يشك
في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما يحصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه
لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه
رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منه فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك
في صورة خاصة منها فلا عموم في الخبر الى اخر ما ذكره وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور الذي هو ما علم
الرافع ولكن شك في وجوده ويظهر منه في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مطلقا فحاصل الاقوال يرجع الى ثمانية
الاول الحجية مطلقا والثاني عدمها مطلقا والثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية والرابع العكس والخامس الحجية في نفس
الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع والسادس الحجية فيما اذا كان وضعيا دون غيره والسابع الحجية فيما اذا كان مستمرا الى غاية معينة
وحصل الشك في حصول الغاية والثامن الحجية فيما اذا كان الشك في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غيره والاظهر هو
القول بالحجية مطلقا كما هو الظاهر من اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او
عدمه في حال او وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس
عيش بني ادم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدور والبستان وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى
الجزائر والبلاد الواقعة في السواحل والقراض وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون سفه وسفاهة عليهم وهذا الظن
ليس من محض الحصول في الان السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من
الاعدام والموجودات وجدنا ما باقية مستمرة لوجودها الاول غالبا على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فيحكم فيما لا
نعلم حاله بالبقاء وجريا في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات بملاحظة زمان الحكم ببقائه بحسب ما لحظ فيه

افراد ذوات

افراد ذوات النوع فان استعداد الحاصل للجمادات القوية يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل في
للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا اخر وكذلك للرطوبة في الصيف
والشتاء وهكذا فاذا ملاحظنا ان لاولي ثبات الاستمرار في الجملة والتانيين ثبات مقدار الاستمرار فيما يجهل حاله من الممكنات
القارة فيحصل الظن بالاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقداره
من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة
مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة من الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة
ساير الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فناخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام
الشرعية لانه انسب والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام ساير الموالي وغيرهم بساير العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل
من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية محصله انا نرى اغلب الاحكام الشرعية مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما انية
مختصة بان الصدور بل يفهم من حالها من جهة امر خارج عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة
الحكم الاول على الاستمرار واذا رأينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه
ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لا يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا
ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاعم الاغلب فقد حصل الظن بالدليل هو قول الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام
في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقائها مجهول الحال ولما لم يكن
وجود الممكن الا بوجود علته فيعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها اما ان يكون علة الوجود هو علة البقاء على
حسب مقتضى المعلول وتحققه لعلة البقاء بل يمكن ان يقال ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة
البقاء هو الامر الاول لمكان القرائن الخارجية الكاشفة عنه يمكن ان يكون علة الاستمرار شيئا اخر وهو نفس القرائن
الخارجية من تنصيص اخر او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان العمدة اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت
ثبت وقد اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان
الظاهر انه هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستندة حصولها الى علل ذلك الافراد الحاصلة من انواعها اللائق بالبحث
اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار

حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان ذلك الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام وان كان ظواهر الايات والاخبار فان كان بدليل الظواهر فهو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه انه ان كان غيرها الاجماع فحجيتها فيما نحن اول الكلام وان كان غيرها فان كان علمية تواتر معنى اللفظ في جملة ظواهرها عموما اذ دعوى القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظن والظهور ففي دليل على حجية الا حجية ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرناه ثمرة غنية عن الاعادة فراجعها اما ما استدل به من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره المحقق من قبل المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع وانت خبير بانا فيما المقتضي للحكم الاول لان سلم كونه مقتضيا حتى في الاوان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب بل هو محض التصور وان فرض كونه مقتضيا للان فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا في الجملة فتساوى احتمال وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان اللاحقة من جهة المقتضي بل عدم المقتضي هو مقتضى العدم كما مر اليه الاشارة التي الاخبار المستفيضة عن ائمتنا الدال على حجيته مطلقا مثل صحيحة زرارة عن الباقر قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا تنام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعلق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك وعدم تعلق الاحكام بالطبايع فلعدم القرينة على الفرد الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل فيتعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه انه يصير من باب رفع الايجاب الكلي لوقوعه في حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التاكيد بقوله ابدا فيصير من باب لا يحب كل مختال فخور مع ان كون قوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلوب يعين ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لاشعار قوله فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق كلمة يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد سيما مع ان المعهود هو التشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يرتكب في نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحتمل الاشكال في العموم في اليقين وكذلك لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم

من الكلام

الكلام ان موضوعهما واحد وهذا لما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الشك والظن ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين بالشك فما كان حكم الوضوء في حال تيقنه هو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت في فقه الحديث تعلم ان نظر الامام الى نفي تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات الطهارة وتوجهه الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته بالاستيلاء على القلب والاذن دون العين فقط يفيد انه اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو شانهم ومن قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة ومثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري من ان الرواية لا تدل الا على ما يثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع متمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه بانه كذلك في استصحاب القوم ايضا يعني المراد الاستمرار الى غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار في الجملة وثبت الحكم على الاطلاق فان المفروض ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت او ما اختص ثبوته بان في ان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه وعند الحال التي فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء العلة التامة وزواله انما هو بعدمها وحاصل هذا الايراد هو الاستدلال الاني على ان علة الوجود في هذا المعلول هي علة البقاء الى ان حصول الشك يعني يظهر من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجدة هي المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول هو علة الوجود في الان الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم ضرورة عدم الواسطة بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد فيما من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كلاما فيه حتى يقال انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق ومع الفرق عن انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين بالسابق مع ان ذلك يظهر المستدل ايضا فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير انما فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحاب الاحتمال المحقق في ضمن القطع بعدم الحكم السابق ولا باسم الا ان يقال ان الشك قد يوجب نفس الدخول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض عدم الوقت الثاني وهو لا يثبت الا اليقين في الان الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل اذ انا اذا فرضنا انتفاء الشك فيثبت اليقين في محله من جهة نص الشارع

على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما في الاحكام الشرعية للفرض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا
عدم اعتبار الآن الثاني نهاية الامر حصول اليقين في الآن الاول لا بشرط الآن الاولية لقيد المتحقق انما هو شرط في الخارج واشفا
الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتباره او بوجود الآن الثاني فيحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول مع انه
يرد النقض فيها لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان يصير الآن المتأخر سببا للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل
هو ثابت فيها ام في الآنات المتقدمة عليه فاجرى فيه المستدل ان ما ذكره ره في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين للفرض في
زمان انك الآن لولا الشك لكان ثابتا بالشك مع انه يجري في استعمال القوم ايضا اولى من ان يقال المراد من الحديث لا يسوغ
نقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشك كما اشرنا بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله ره في جملة ما نقلنا عنه
سابقا انه لا يفيد التفصيل فرجع الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه
كالخيار او لا بل بالشك في وجود المزيل او الشك في كون الشيء مزيلا كما توهم ولم يتعرض لبيان عدم الفرق بينهما واما ما ذكره
المحقق السبزواري من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصل فلنذكر اولا امثلة للصور المذكورة ثم نعرض
للتعرض لابطال الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك
في الغسل ومثال الثاني في استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي ناقضا للحصول من جهة تعارض الادلة واستمرار نجاسة
البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع الغسل بماء الثلج المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل شيء مجهول الحال انه فيه حلال او حرام
فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال او الحرام بما انهما شيئا معلوما واقرانهما الواقعية ايضا معلومة متعينة في متن الواقع بحيث لو علم
انه مغصوب يقال انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية المحازة من دون تعدد يقال انه حلال لكن بسبب الخلط والاشتباه الحاجبين
الذين اوجبا تعذر المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من اي الصنفين ومتصف بايهما ومثال الرابع الشك في كون
استحالة الكلب بالملح اذا وقع في المملحة مطهرا وقولنا لا تأثير للحجر على الاقسام الاربعة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان
كل ذلك من موارد نقض اليقين بالشك قوله ره بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك الى آخره فيه ان المتبادر من
الخبر ان موضوع الشك واليقين ومورديهما شيء واحد فاليقين بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متباينان
والشك واليقين كلاهما لا بد ان يلاحظا بالنسبة الى الطهارة فمن لا يفرق بين الصورتين وجود المذي بعنوان اليقين كما كان
لتتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت يقينية فهو صادق على تواردهما على موضع واحد وكذا غيره من الامثلة قوله ره فان
الشك في تلك الصورة كان حاصلا من قبل الحدث فيه ان ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا لنوع ذلك
الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل بشخص الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص في ان حصول ما هو مشكوك
في كونه من الرافع مستلزم للشك في رفع هذا الحكم الخاص بحصول الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن من قبل فصدق المتيقن

نقض

انتقض الشك لا باليقين وهذا ظاهر مما ذكرنا ظهر ان العلة التامة او الجزء الاخير منها هو الشك المتبع عن هذا اليقين لا
نفس اليقين وصحيحة الاخرى هي مذكورة في زيادات الطهارة من التهذيب وهي طويلة وفيها مواضع من الدلالة يقرب من
صحيحته المتقدمة وصحيحة الاخرى ايضا وهي مذكورة في باب السهو في الثلث والاربع في الكافي عن احدهما ع قال اذا لم يدر في
ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين
ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وما رواه
الشيخ عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام
ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه العلامة المجلسي ره في البحار في باب من نسي او شك في
شيء من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن
راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك
لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه
فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا عن امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه
فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين
واعتمد عليه الكليني ره وذكر اكثر اجزائه متفرقة في ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره ره مع اعتضادهما
بغيرهما من الاخبار الصحيحة وبدليل العقل جعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتأخرين بكثير الروايات الكثيرة
الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استقرائها والتأمل فيها يورث الظن القوي بان العلة
في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل
باستقلاله في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة فيقوى في غاية القوة ويصدق
عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من الترديد والدوران ونحوهما وان شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذي
اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب وجود الحكم في الآن السابق وفيما
نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن مظنونا في نفسه وبينهما فرق
بين ومن الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع ايضا بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم
انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب انا اذا جعلنا المراد ان كل شيء او كل ماء يحكم بطهارته حتى يحصل العلم باصابة
ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول الثوب او الماء وهنا احتمالان آخران يمكن حمل الروايتين عليهما نظير قوله
كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملها على الشبهة في الموضوع ان الاشياء والمياه بعضها

في الاصل ارادة

او كل شيء طاهر او كل ماء طاهر يحكم بطهارته
حتى يحصل العلم باصابة ما يعلم نجاسته

متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي تعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد انه من ايها فنقول انه
الشيء المجهول الحال او الماء المجهول نحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهر لا من حيث هو من هذا الفرد حتى يحصل العلم بانه
هو الفرد النجس وعلى حملها على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد الغليان
والجسم الملاقي لاهل الحكم الشرعي المخصوص الطهارة والنجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل بعضهم على عدم
تحمل الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلثة من اللفظ وتوضيح المقام
ان قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معاني ثلثة الاول ان كل فرد حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا
فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انتصاره قذرا بملاقاة ما نجس شرعا كما اذا شك عند رش البول في اصابته بالثوب والثاني كل فرد
حقيقي لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها النجاسة ام من الاشياء الباقية على الطهارة التي اتصف
بالطهارة حتى تعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما لو اشتبه الثوب النجس بالثوب الطاهر وكذلك الكلام فيما لو اشتبه
الجزئي الطاهر المعين بجزئي معين كالعذرة المترددة بين عذرة الانسان وعذرة البقر والثالث كل مجهول الحكم بكليته وبجزئيته
جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليتها كالكلب والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليتها كالغنم
والظبي وذلك مثل ابن اوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك المعاني الثلثة في قوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق
بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذ الجهالة لم تتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي
بل من حيث انه كلي او فرد لكلي نظير قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بخلاف الاولين وكذلك يعتبر هنا هذا العلم بالنجاسة من حيث
الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا
من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت ان المعاني
متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه في اوائل الكتاب والقوانين ان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي
وكذا العلم يشمل الكلي والجزئي فيصح ارادة معنى عام يندرج الكل فيه لا يصح مع تفاوت اصناف الطهارة والقذارة الى الآخر
وكذلك سبب العلم ولا ريب ان كلام المعصوم منزل على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن
ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء طاهر باليقين السابق حتى يعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة وان كل شيء مشتبه من
امور طاهرة ونجسة نحكم بانه من الاشياء الطاهرة حتى تعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة وان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه
الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم انه طاهر حتى تعلم من جانب الشارع انه حكم بالنجاسة مع ان المعنى الثالث يأول في اصل البراءة

وقد عرفت

وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون
الفحص وهو ينافي المعنيين الاولين لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص دون المعنيين
الاولين في الثالث بان يقال كل شيء مجهول الطهارة ونجاسته سواء كان كالبراءة في الفارة او كالجلد الطاهر المشكوك الملاقات
بالنجس وكاحد الانائين المشتبهين فهو طاهر حتى يعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا ثاني في شيء منها لزوم
الفحص عن الدليل في غاية البعد من اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهالة بالحكم الشرعي انما الجهالة به من حيث الخصوص جهالة
من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد ضعف كل من المشتبهين او جهالة مخصصة مطلقة وكذلك العلم الذي يحصل الحكم
يختلف باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل منها ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول الظاهر العموم
هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص لا الانواع فليس الظاهر فيها ارادة الكلي والجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين
والثاني اظهرها فالاستدلال به على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب
استعمال في الموضوع لا الحكم لان العلم بالحكم الشرعي غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلم
الحقيقي ولذلك قال في بيان حكم المجهول ايضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا حتى يعلم انه حرام مع انه حمله على المعنى الثالث مع ورود
قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذلك على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك
يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه تاسيس كبيان الحل في قوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال او مما يبعد ارادة
المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما ثبت قذارته بالذات او
بسبب الملاقاة لا فعل ماض مفيد للتجدد بحصول القذارة فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل
له القذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام يشمل المعاني الثلاثة لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال
والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى وكذلك ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج
الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذلك على المعنيين الاخرين
ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البراءة الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم
طهارته سابقا فترى ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه
اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد مر صحيحة اخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات
انه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث وعكسه وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك
في نجاستهما وبقاء الشاهد على ما شهد به متى ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة الزوجية في المفقود وكذلك المال المعزول
نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة عملهم فيها هو اليقين السابق ويجب العمل فيما تحققت علته ولانه اذا

تثبت حجيته في بعض المسائل فلا تامل في الفصل وورد عليه بان العلة لعلها كانت في خصوصها نقل الاجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوعة
وكذا دعوى الاجماع المركب فهي انما تتم لو ثبت انه علم ان كل من قال بحجية الاستصحاب وانه نفاه ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة
يورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة التي ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال
الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه
الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات مسئلة اصولية بالاخبار الاحاد وربما منع بعضهم حصول الظن منه ايض وقد
عرفت الجواب عن انه لا حرمة للعمل بالظن في باب خبر الواحد وباثبات حجية ظن المجتهد كما بيناه ثمة واما ان المسئلة الاصولية
لا يثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمة ايض واما انكار حصول الظن فعلى انه مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج
الى النظر الى الاخبار ايض حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية
مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر منه شمولها للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان
يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعي بالعرض ومع عدم
الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا قرر المنع المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس وقال هذا ما يقال ان الاستصحاب في الامور
الخارجية لا عبرة به اقول كون مفاد اليقين والشك عامان سيما في رواية الخصال وبعد كون المراد بيان حكم الامور الخارجية سيما
اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية ثم هو مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامهم يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء
الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث ايض كالنوم وغيره كما لا يخفى على
متامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع
ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء وقع عليك فليس
ينبغي ان تنقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي ره في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة بعد ما ذكر
فرقة من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وما يدل عليه في موضوعاته
ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث وطلوع الصبح وغروب الشمس وتجدد ملك ونكاح وزوالهما
ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسلمين وقد حققناه في الفوائد الطوسية انتهى اقول ويظهر مما ذكرنا حجة القول بالعكس
وجوابها ايض حجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الان المتأخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع
ثابتا في الان المتأخر ايض لما حصل اشتباه وخلاف في مسئلة التيمم الذي لصاحب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع
لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع المفروض واذا لم يثبت
الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم الثابت في الان المتأخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم

واثبات حجية ظن المجتهد مع انه قد عرفت دلالة الاخبار عليه ابطل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا يثبت الا
صح

من الاجماع

من الاجماع ايض اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الان الاول شاملا للان المتأخر بعمومه فهذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب
وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الان المتأخر وهذا الدليل انما يناسب القول بنفي حجية الاستصحاب مطلقا لا التفصيل والحل
انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في الان المتأخر ولا نقول ايض لا بد ان يكون المسئلة في الان المتأخر ايض اجماعية
بل نقول ان الاجماع ايض كالنص كاشف عن حكم وانه تعيينا اوجب صدور الحكم عن الشارع ثبوت الحكم ولم يفد ثبوت الحكم بالان الاول بان
يكون الاجماع بشرط الان الاول او عدم انضمام الان الاخر اليه وكذلك النص بل انما يثبت مطلق الحكم في الان الاول وهو لا يفيد اختصاصه
ثم لا نقول انه علم حصوله في الان المتأخر وهو حصوله في الان الاول لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في
الان الاول نظرا الى ملاحظة غلبة الموارد فيتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا الى
ان يثبت رافعه ولا تفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهوره وهنه بحيث
لا يحتاج الى البيان فقد ظهر مع جوابه مما مر وحجة القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت
مما نقلناه عن شرح الدروس وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراط بالعلم
بها امران احدهما الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الظن بالامتثال الا بالاستصحاب الى حصول
اليقين بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يتلوهما من الاحكام الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يتلوها من الاحكام
الوضعية فلان عدم اعتقاد الحسن يوجب عدم امتثال امر الله تعالى فان الاعتقاد بما ثبت واجب وجوبا كان او سلبيا او غيرهما
ولعل نظره رحمه الله الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ورفع الاشتغال
لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجراؤه الى غايته ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد
عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي
اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل للحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه
عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبراءة الا بالامتثال في زمان الشك ايض فان الاتيان الى الغاية جزء المامور به مثلا فيما فرضه
بخلاف فرض استصحاب القوم فان استصحابهم لم يثبت شغل الذمة بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع والظن بالامتثال
انما يلزم مع القطع والظن بثبوت التكليف وفي زمان التكليف ليس شيء منهما حاصلا الا ان نقول لا حاجة الى دليل اخر يدل على ثبوت
التكليف في ان الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه سواء تعلق اليقين بالتكليف او الظن
او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به وذلك نظير
اصل البراءة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابها ام لا فشغل الذمة ايض يقتضي
ابراءها سواء اعتبر استصحابها ام لا وانما اكتفى ره بحصول الظن بالامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين

بالرفع بنيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بالظن معتبرا فيكفي
في الامتثال وهذا كلام سار في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه قال في شرح الدروس بعد كلام في
هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد
من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذلك بلزوم الحكم
ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم
وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء
من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايض عدم اشتراطه بالعلم
يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايض ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط
التكليف وكذا لحصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك
او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايض تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينهما بالكلية
واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب شيء اخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء
والاخرون الى وجوب شيء اخر دونه وظهر بالنص والاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ
لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم
في ثبوت الحكم الى الغاية انتهى اقول وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما نقلنا
من بعض كلماته في شرح الدروس ما يدفع تقييده هنا بقوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء
فلاحظ وتأمل هذا ولكن التميز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل
اليقين بالبراءة وان المكلف به في المردد بين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا او المكلف به الاتيان بالاثر
مجموع المحتملات او يكفي الاتيان بالبعض امر مشكل والحق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة ونهاية الندرة وان لم نقل بانه
غير متحقق وكذلك الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في المبحث السابق ونقول
هنا ايض لو استدل القائل بوجوب تثليث الاحجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى المطهر الشرعي بالاجماع ولا يتحقق المطهرية الا بالثلثة فيقال
له لا نسلم الاجماع على ان النجاسة باقية الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة لا تصح بعد الموضع النجس الا مع حصول العدد من الاشياء الثلثة
اما الغسل بالماء او التمسح بثلثة احجار طاهرة او التمسح بطاهر فلو قيل الاجماع ثبت على وجوب شيء هو واحد منها المعين عند الله المبهم عندنا قيل
الاجماع على ذلك ممنوع بل انما يسلم الاجماع على ان ترك مجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل

في الاستجمار / استنجاء

خاص

خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرناه عن المحقق الخوانساري ظاهر ما اختاره المحقق في اخر كلامه بعدما اختاره اولا حجية الاستصحاب مط وا
استحسنه صاحب المعالم الا انه قال هذا رجوع عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن وان اراد انه رجوع عنه
مط كما هو ظاهر كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايض استصحاب الحكم فيما انه شك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما حجة القول الاخر
وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيد وينبغي هنا التنبيه لامور الاول ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة
الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا
معينا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب حينئذ ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد ومن هنا
لطيفة يعجبني ان اذكرها من باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله ببركة دين الاسلام والصادعين به وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء
من اصحابنا ذكر في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا
فنحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة
نبي لا يقول بنبوة محمد ص فموسى او عيسى الذي يقول بنبوته اليهود والنصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة
محمد ص وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا ع في جواب الجاثليق فانه قال له ع ما تقول في نبوة موسى وعيسى وكتابيهما هل تنكر منهما شيئا فقال
الرضا ع انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته قال الفاضل وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة
محمد ص وكتابه ولم يبشر امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه وموسى بن عمران
المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاء بدين وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت
نبوته ورسالته هذا الشخص واثباته بدين بين ان يقول بنبوة محمد ص ام لا فنحن نقول بدين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعلى
فعليكم بابطاله قال الفاضل المذكور في الجواب فتاملت هويا فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين
ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله
انك نبي وصاحب شريعة الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد ص بان يقول له انت نبي ودينك باق الى زمان محمد ص ولان يقول انت نبي بدون القيد
فعلى الخصم ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد وانى له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايض واما الاطلاق فهو ايض في معنى القيد ولا بد من اثباته
الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من اقل افراده امتدادا
واستقرار ما ذكرنا ولنا مثال لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع هو من الطيور او البهائم او الحشرات او الديدان
ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوان عمرا فهب ان الفرس اطول عمرا من الغنم والعصافير اطول عمرا من الخطاطيف
والعقرب من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص اما عصفورا او فارة او دود قز فكيف نحكم بسبب العلم بحصول القدر
المشترك باستصحابه الى زمان ظن بقاء اطولها اعمارا فبذلك بطل تمسك اهل الكتاب على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان القدر
الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر المشترك بين احد المقيدات الثلثة فمع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد ص كيف يجري الا

الاستصحاب الى آخر الابد ثم انك بعد ما بينا لك سابقا لا اظنك ترتاب علينا في امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام بان نقول يمكن
ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك ويقال ان الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقات لم يكن مقيدة
الى وقت خاص ولم يخف علينا او ممتدة الى الغاية الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية
في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيما ورد عنه مطلقا في استمراره ولا يظهر من الخارج اثرا لهذا الاستمرار
فمن تتبع اكثر الموارد واستقرأها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الا ان يثبت الرفع من دليل عقلي او نقلي فان قيل
فهذا امر ورد عليك في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوات هو التحديد بل انما الذي ثبت علينا ونسلم من الامر هذا القابل لان يمتد
الى الابد هو نبوة نبينا مع ان الاحتجاج في اثبات التمسك بالاستصحاب حتى يتمسك الخصم بان نبوته ايضا مرددة بين الامور الثلثة بل الخصم يتمسكون بما يشبه
يقطع به من النصوص والاجماع نعم لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بما اسمعناه عليه فان قيل قولكم بالنسخ بعينه الاطلاق وبطل
التحديد لان خفاء المدة وعدم البيان ماخوذ في بيان ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا ما سمعت على غاية تمامه مع اليهود في تصحيح
النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشات معهم في عدم تسليمهم التحديد وابطال قولنا بقبح النسخ والا فالمحقق ان موسى وعيسى اخبرا بنبوة
محمد وكنا بما نطق لان نبوتهم مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكر النطق كتابهم ونبيهم بالبشارة وزعموا دوام دينهم واطلاق النبوة و
تمسكوا بالاستصحاب من باب المماشات معنا وتمسكوا بابطال النسخ بناء عليه ايضا فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا لا يضر ما رددنا عليهم
في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا الاطلاق لاحكام مع قرانها ببشارة عيسى برسول يأتي بعد
اسمه احمد لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول رسالته وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم **الثامن** قد عرفت ان الاستصحاب
المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق وعلمت ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغير اما في الموضوع اما في صفة من اوصافه مثل القلة
والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تمم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال التغير من قبل نفسه او في ما عرض له كالانائين المشتبهين فان الاجتناب
عن الاناء النجس حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة في وقت الاشتباه واما مع تغيره حقيقة فظاهرهم ان لا مجال
للاستصحاب وذلك المناط قولهم بان الاستحالة من المطهرات وربما يستدل على ذلك بان النجس والحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب
والرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح او العذرة بالدود او التراب او الرماد من هذا القبيل استحالة لما انطفت بقرا او غنما والماء النجس بول الحيوان ماكول
اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فان تحول الخلطة النجسة طحينا او خبزا واللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو
باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فما الدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية وحقيقته فقد يتوهم يحكمون بط
لطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باجنى من تبدل الخمر بالخل
وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة ففي ذلك ايضا عرض عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقائق عرفا
لا محض تغير الاسماء وهذا انما تم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة في امثالها من
النجاسات عينا والمحرمات عينا هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة ينتفي الحكم وكانه قال الشارع الكلب نجس

او حرام

او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دام عذرة فاذا زال الاسم استحال الماهية فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس
بالاول وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب لا غيره بل لانه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل فالحاصل
ان الحقائق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لما كانت الاحكام متعلقة بأساميها وكانت متوافقة في الحكم ومتخالفة واما ما
يسمى في الماهية كالطحين الحنطة او منضوجها كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا يتبدل
حقيقة ايضا فما ثبت تبدل حقيقته عرفا فينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يسمى
يستصحب من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب والدود والملح وحليتها تعارض استصحاب النجاسة وستبين ان الاستصحاب
من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ممنوع ودلالة الاخبار ايضا غير واضحة اذ حكم اليقين
انما كان ثابتا لشيء اخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ولم يبق بعد الماهية بحكم بعدم جواز نقض
حكمها فما يحصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه وما يحصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما اشتبه
فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا يعرف الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى البق والقمل والبرغوث
والبق وبطنها وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما في اول مص هذه الحيوانات الدم وهضمها في العلق ولكن
اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لا غلب هذه الاوان في بطنها من جهة المص يوجب الحكم
بالطهارة فهي الحقيقة ويرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف
بعض المتأخرين في افادة تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب **التاسع**
ذكر بعض المتأخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني
والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا وفيه ان الاستصحاب لا يعارض مستصحبا اخر اقول ان اراد من الدليل ما ثبت حجيته على معارضه
فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه مترجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة
لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل فيمكن الاجماع على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل
العدم فهو في الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتأخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا
للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف
يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب لا يعارض الدليل النقلي من حيث هو هو اجماعا فله وجه
كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك ولكن

لانا في تقديمه على الدليل من حيث لا اعتضاد له الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم ايضم ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقا في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظن مع الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن فيما مضى فمعول لان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل من الوجوه الاربعة وقلنا انه لا يتحقق مع دليل يدل الظن بالوهم وهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يقال عدم الدليل شرط لجواز العمل به لانه ليس هناك ظن بالبقاء ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مناطه هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينيا واقعيا فهو ليس غير يقين برفع اليقين فهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذلك ان كان ظنيا واجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين الخلاف شرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضم يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص لضعف الاستصحاب اما من جهة كونه اثباتا للحكم لا حكما مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا باليقين ولا يقاوم ما يدل على نفي مورده بالخصوص وذلك لانا في جواز العمل به في بعض موارد الدليل النافي للحكم بالخصوص من جهة المرجحات الخارجية كما اشرنا وما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضته الاستصحاب الاخر ثم ان تعارض الاستصحابين قد يكون في موضع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم لنجاسته وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان ثبت ترجيح لاحدهما فهو والا فيتساقطان والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي فلا يبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكذلك ان حصل الترجيح لاحدهما في محل التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يقال في مثله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايضم ويرجح الطهارة الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك مما يعاضده عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في تحقق الساتر الشرعي وقد يكون في موضعين مثل موضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول عن المني مثلا في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه لا يقال ان الثوب محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فينجسه لانا نقول المحل ايضم بعد الملاقاة محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب مع ان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في نجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب وكون المحل مما يقبل النجاسة مطلقا ايضم ممنوع ومن هذا الباب ايضم الصيد الواقع في الماء القليل بعد

النجاسة لا ستلزامه مقارنته مع الموت حتف الانف واصالة عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي

ان الاستصحاب صرانه السقي لا ابقى ... الدليل النفي

كما انه دليل نفيا

تمكين موته

تمكين موته به واشتبه استناد الموت الى الماء او الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية على الوجه المذكى الشرعي المستلزم لنجاسته والاقرب هنا ايضم العمل بهما في غير مادة التنافي لا استحالة الحكم بطهارة الماء ونجاسته لكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فيأتي فيه الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايضم مع سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير الموضع الثاني في الشرع كثير فقد يحكم بعدم جهة الاجماع لاصالة الزوجين وحلية للاخر بان اقرت على نفسها بانه محرم عليها وانكر الزوج ونحو ذلك ... الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات وهو اما تام او ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يقال الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فنحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استحباب الوتر بجوازها على الراحلة والظاهر الحجية لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا مشروحا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله الحرمة الدالة كما لا يخفى القياس في اللغة التقدير والمساواة كما يقال قست الارض بالقصبة اي قدرتها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع بجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل وهي اما مستنبطة او منصوصة اما الاخير فيجيء الكلام فيه واما الاول فذهب العامة كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول امره وبعض العامة الى حرمة العمل به وذهب الاخرون الى الجواز وربما يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس كذلك لما مر من انها ظاهرة في اصول الدين مع انا انا قد اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل فلا يتم الاستدلال بها ايضم اذ حرمته بعد التسليم انما الا انسلم مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا رواها العامة عن النبي ص والخاصة عن ائمتهم ع منها ما نقله البيضاوي وغيره عنه ص انه قال يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا وما رواه صاحب المحصول ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكثيرة شهرتها لا حاجة الى نقلها وما يتراءى في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا بالقياس فهو اما من باب التقية او المجادلة بالتي هي احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته ضروري من المذهب بحيث لا يخالجه شك وريبة فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار يذكرون في كتبهم الاصولية والفقهية حرمته مسندين اياها الى ائمتهم فنحن نبتلى ولا حرمة العمل بالقياس كانه من اصول ديننا ومذهبنا بالاجماع والضرورة والاخبار المتواترة

ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل في نظر تو لا يكاد يمكن
اتمامه كما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك يتخلص عن الاشكال فان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني
على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول
ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد من الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار
من المنع عنه سيما بعد ملاحظة ان مبنى الشرع على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد نرى ان الشارع حكم باتحاد المنزوحات من
البئر لنجاسات الكلب والخنزير والشاة وباختلافها في البول النجس والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط
وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه وندب لاحقه وامر بقطع اليد السارق دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك
فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعم فبظلم
من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعم حرمنا عليهم كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما
الا ما حملت ظهورهما الاية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا صفة ثابتة في المذكورات والانصاف ان منع حصول الظن
بكثير من الطرق التي ذكروه مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الايتان فلا ينافيان جواز القياس والا فلكان القياس
منافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد وايضا يتبين ان علة الحكم قد يكون غائية وقد يكون فاعلية وقد يكون مادية فالقياس
ح يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم والعصيان لا بالنسبة الى حسن وقبح في نفس الفعل فيمكن ان يقاس على اليهود
من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان احتجوا بقوله تعم فاعتبروا يا اولي الابصار فان العبور
المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر ان الاعتبار
الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور عن حال الغير الى حال النفس سلمنا لكن سياق الاية يقتضي ذلك قال الله تعالى يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فاذا يريد منه حرجا ونحوا من حكم الخمر الى النبيذ ومن البر الى الذرة لكان في غاية
البعد عن الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعم وبقوله تعم ان انتم الا بشر مثلنا مع انهم
لم يرد عليهم القياس وفيه مع منع عدم الرد بقوله تعم حكاية عن الرسل ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء
من عباده ان كون ذلك استدلالا بالقياس مم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية
البشر لهذه الرتبة او ان اتباعكم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في الاحكام

الشرعية

الشرعية التي هي محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى ان المنكرين للقياس في الجميع واحتج ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة
وسندا وبعمل الصحابة شايعا من غير نكير وهو مم بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة فبطلانه عندنا من ضروريات
مذهبنا يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام بالنقض والابرام وذكر شرائط القياس واقسامها واحكامها فلنكتف في هذا الباب
بذكر مسئلتين الاولى في حجية منصوص العلة اعني ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا
ايضا مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله لعلة كذا ولاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن ان يراد
به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم فح لا بد من ذكر دلالة التنبيه على حده واختلف الاصحاب
في حجيته فمنعه المرتضى واثبته الاخرون وقال المحقق ان نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار
ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين
ولكن عبارة الشرايع في بحث الصلوة في ذلك لغير تشهد بانه يريد من شاهد الحال الاعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد الماذون
فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد ان المالك لا يكره واعترض عليه في المدارك بان ذلك لا يكفي بل
يلزم العلم بالرضا واما كلام العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة
وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شيء اخر في
سببية الحكم فيرجع الكلامان الى امر واحد وظاهر كلام العلامة وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظاهر لان التعليل ح يصير بمنزلة
كبرى كلية ينضم اليها صغرى وجدانية فيقال ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام و
فنقول ان النبيذ حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق العلامة فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك ان الاعتبار
بالقيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى ذكره وبيان ذلك ان قول
الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر وكذا قوله حرمت الخمر
لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير لا لاجل الاسكار المختص بالخمر او الاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك
ان القصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر والحاصل من العنب
فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد نريد بالاضافة مقصورية الحكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات
فيقال حرمت الخمر لاجل اسكاره لا لاجل ميعانه ولا لاجل كونها ماء العنب وقد نريد مقصورية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن
هذا الفرد لا الفرد الاخر فيقال حرمت الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار المختص بها فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر
من اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك
ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان يكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان يكون هي اسكار الخمر بحيث يكون
الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة

الا لقا الارتب في حجيته والاشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل منه اقصر من ساير الظنون وانما ادعى المحقق وامثاله الى الفرار عنه على
ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف عن الوقوع في القياس وان تحيرات هذا ليس بقياس بل هو
مدلول كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع يندرج تحتها ما هو من افراده وعلى فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل
على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم كونه قياسا وكذلك الكلام في المسئلة الاخبار
لو جعلناها من القياس واما الاخبار فدلالتها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم وان مرادهم من الاخبار
ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية فيه ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط سيما ومن المعلوم ان ردعهم
انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصور العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام الخفية ولم تمسك
من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم تثبت الحرمة واما
الجواز فيمكن اثباته لانه احد مجهولات عموم ظن المجتهد او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بمدلولات الاخبار تعارض
من وجه وذلك اقوى لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلامة ره قال لا نزاع بين الفريقين ان العلة المستفادة من الشرع
بعنوان الاستقلال يجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا نزاع في التعدي وانما النزاع في
معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترض صاحب المعالم بان السيد مع انه معترف بانه يفيد التعليل وهو من
المانعين فلعل العلامة لم يقف على احتجاجه ثم انه احتج على المنع بان علل الشرع انما ينبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة
فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعيا الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة
وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وقد بينا هذا باب الدواعي معروف ولهذا جاز
ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدرا منه دون
قدر وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه الى اخر ما ذكره ثم قال وهو دال على كون النزاع في المعنى ظاهرة يعني
ان النزاع في افادة العلة تعدي الحكم لا في ان اللفظ هل يفيد التعليل ام لا اقول وحاصل كلام السيد على ما فهمه بعض المحققين
ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا او يكون تلك
العلة مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون باستفادة العلية من قوله لانه مسكر ولكن
المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول باستفادة العلية منه ولكن المراد منها اعم فيرجع
النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره العلامة يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا ثم ان العلة المستفادة منه
قد يكون من جملة العلل الفاعلية وقد يكون من جملة العلل الغائية وقد يكون غيرهما وكلها داخلة في البحث ووجوه المصالح الكامنة
في نفس الشيء الواجب والحرام من الاسباب التي يشبه ان يكون من العلل المادية فقول الشارع اذا وجدت طعم النوم فقد وجب الوضوء يدل على
ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يدل على ان الصلوة علة

غائية

غائية والمراد من العلة هنا هو السبب وهو مانع من تعدد الاسباب وكذلك تحريم الخمر لانه مسكر يدل على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح
الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل به السكر كما يمكن ادراجه تحت المادية وكذلك ماء البئر واسع
لا يفسده شيء لان له مادة يدل على ان تلك العلة المادية يقتضي عدم التنجيس وبادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقته في
كل موضع فالتعدي في الاولين من المخاطب بالوضوء والصلوة شفاها الى غيره انما حصل بالعلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع
من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد يكون علة لنفس الحكم من حيث هو ولا يتخلف عنها اينما وجد ولا يثبت بدونها
ابدا وقد يكون علة لتشريع عبادة وتاسيس اساس وبعبارة اخرى يؤسس اساس ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا
يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك العبادة وذلك الاساس كما ان سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما على ساكنيه من غارة من لم
يسنح السوانح ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط المياه في الغالب فذلك لا ينافي
عدم الرخصة في تركهما اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء اخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف وغيره من
غير جعله عبادة شرعية **تنبيه** لمعرفة العلة طرق مقررة عند القائسين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام ان
العلة اما يستفاد من جهة الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتاب او سنة او من جهة غيره اما الاول فاما المستفاد من الاجماع
فكثير مثل ان التعدي من قوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد والماكول والمشروب وغيرها
انما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة واما
الكتاب والسنة فاما يستفاد العلة منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع وبسبب التنبيه والايماء المستنبط من الدلالة الالتزامية
ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لاجل كذا او لانه كذا او كي يكون كذا او لان
يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء
فقد مر الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابط فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان
بعيدا فيحمل على التعليل رفعا للاستبعاد كقوله ع للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن
مثله يقتضي الجواب المطابق فجوابه ع لا بد ان يكون لحصول غرضه فكانه ع قال انا واقعت فكفر وكما ان هذا اللفظ دال على التعليل
فكذلك تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال
المولى اسقني ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه كل وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية
بعض الاوصاف فحذف وعلق بالباقي فيتم تنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا
قيل له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص
المصلي او الصلوة وكذلك لا مدخلية في الاعرابية لان الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان
الزنا اجدر وافرط في الحكمة وفي المولى لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت

[illegible]

انحصار العلة من القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء انه
لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم باولوية لزوم العتق صورة الرتام موستعرف الكلام في تحقيقه هو المعتبر في القياس
بطريق الاولى اذ غاية الامر ان يحكم العقل بان الزنا جدير واولى بالانتقام لكنه هل هو في الآخرة او في الدنيا وانه القتل او الرجم او
غيرهما فيحتاج تعيينها الى دليل وتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من اللفظ من باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة
تثبت بما ثبت به حجية سائر الدلالات اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط اعني الغاء الفارق واثبات الجامع بما اشير
اليه ومن امثلة التنبيه انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم
اعني قوله فلا بالنقصان تنبيه على ان علة منع البيع هو النقصان واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه لكان الفاء
واذن ولا منافاة لاستفادة العلية بدونهما ايضا ومن امثلته ان يفرق بين حكمين بصفتين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان
وكذلك ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء
من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب في الظن من اقترانهم مع
المناسب ظن الاعتبار واما مثال النظير فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت له ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة
الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال النبي أرأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت نعم قال فدين الله احق
ان يقضى فلما سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث فيفهم منه ان
نظيره وهو دين الله ايضا علة للنفع واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فهو على وجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم
ويسمى الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دائرة معه وجودا وعدما فقبل حصول السكر
حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في محلين لكون الشيء مكيلا الحرمة التفاضل فان التفاضل
حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه والاكثر على المنع لان بعض الدورانات
لا يفيد ظن العلية كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المتساوي والمعلولين المتساويين لعلة واحدة والحركة والزمان
ونحو ذلك فلا يفيد اصله بيان الملازمة ان الاقتضاء ان كان من ماهيته فلا يمكن التخلف وان كان من جهة محل خاص فلم يتعد من
والاتصاف لان حصول الظن بكثير منها مثل ما كان العلة وصفا مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب ذلك القطع كما في التجربيات
ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السبر والتقسيم وهو عبارة عن عد اوصاف ادعى بالاستقراء انحصار الاوصاف فيها وسلب
العلية عن كل واحد منها الا المدعى وهو ايضا قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في المعدود وثبت بالقاطع سلب
العلية عن غير واحد منها وهو في العقليات كثير لكنها في الشرعيات لا يكاد يوجد وكيف كان والكلام في افادته الظن بالعلية في الشرعيات
واحتج المثبت بان الاحكام لما كانت في الغالب معللة بعلل ظاهرة ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتامل سوى الاوصاف المذكورة وانتفى
العلية عن كل واحد سوى الوصف المدعى فيغلب الظن بتعليل الحكم به واحتج النافون وهم الاكثرون بجواز الاستغناء عن العلة لانه يوجب

التعليل

التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلية العلة يحتاج الى علة وهكذا علية تلك العلة وهلم جرا سلمنا لكن يجوز ان تكون العلة
غير احدها او ما تركب من بعضها مثل صفتين منها او ثلثة ومجموعها سلمنا لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط
موجود في الاصل مفقود في الفرع او ثبوت مانع في الفرع والتحقيق ان هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن لا حجة
في العمل بهذا الظن بل قام الدليل والضرورة على بطلانه ثم انهم ذكروا ان الحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بالغاء
الفارق فيقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وكذا وكل ذلك لا تاثير له في الحكم وهذا الذي يسميه الحنفية استدلالا ويسميه الغزالي
بتنقيح المناط وهو ان يقال هذا الحكم لا بد له من مؤثر وهو اما القدر المشترك بين الاصل والفرع او القدر الذي امتاز به الاصل عن الفرع
والثاني باطل لان الفارق ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا ايضا يرجع
الى السبر والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع في ذلك انما يمكن من جهة امور خارجة كما اشرنا سابقا ومنها تخريج المناط ووجه
تسميته انه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من دون نص وغيره كالاسكار للتحريم
الخمر فانه مناسب لتشريع التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه مناسب لشرع القصاص ويسمى مناسبة واخالة لانه يخال بالنظر اليه انه علة اي
يظن واما تحقيق المناط فهو عبارة عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة المتفق عليها بنص او استنباط في الفرع
القياس بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واكد منه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس الجلي
بانه كما يستفاد من المعالم والظاهر انه اعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الاكثر للقياس الجلي بانه ما كان الفارق بين اصله وفرعه
مقطوعا بنفيه اي بنفي تاثيره سواء كانت العلة الجامعة بينهما منصوصة ولو بالالتزام كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التافيف لهما على
لعلة كف الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الامة بالعبد في تقويم النصيب عند العتق يعني انه اعتق احد الشريكين شقصه حيث عرفنا
انه لا فرق بينهما الا الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي
وهو ما لا يكون نفي تاثير الفارق بين الاصل والفرع مقطوعا به كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد وانت خبير بان هذا التعريف
للجلي يشمل ما لو كان العلة في الفرع اضعف او مساويا ايضا ثم ان دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع اقوى مما يحصل به العلم الشرعي
بسبب العلم بعدم تاثير الفارق فيه مطمح نظر وتامل والاظهر لانه اذا كان العلة مستفادة من غير النص من وجوه الاستنباط فاذا لم يعتمد
عليها في الاصل ولم يحصل الاطمينان بالعلية فكيف يكتفى بوجودها في الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل العلم بعدم
تاثير الفارق بمجرد كون العلة اكد في الفرع الا ان يقال ان المفروض نفي تاثير الفارق من جميع الوجوه الا من جهة مدخلية
خصوصية المادة وفيما كان الوصف المناسب في الفرع آكد ينتفي هذا الاحتمال ايضا فان الايذاء اذا كان علة لتحريم التافيف فالقول
بان العلة كان خصوصية الايذاء الحاصل بالتافيف مناسبة للتحريم لم يكن حاصلة في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لاحتمال
ان يكون للمادة مدخلية في التحريم ومناسبة الحكم بالتحريم لم يكن لمادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالحاصل ان
القياس حجة ان حصل الظن بالعلية في مورد الحكم ولو من غير جهة النص وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعلية

مطم في احتمال مدخلية المادة واذا انتفى هذا الاحتمال ايضا بطل الاولوية فبطل العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على
العمل سواء نعلم ان حصول الظن بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا بل لابد اما من القطع والظن الذي لم يدل دليل
على بطلانه كالمنصوص العلة فلابد اولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث
يصير العلة قطعية في نفس الامر وقطعية العمل ثم العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان عليتها في الفرع اظهر
واكد وبالجملة القول بحجية القياس بطريق الاولى اما من حيث محض كون العلة في الفرع اكد وان كان استنباط العلة من
مثل الدوران والترديد فلا دليل على حجيته اصلا واما من حيث الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد
القطع فلا حاجة في الحجية الى الاكدية في الفرع واما من حيث النص بالعلة في الاصل بان يفهم منه كونها علة مستقلة فلا مدخل في
الحجية ايضا لكونها في الفرع اكد كما يرا ايضا المنصوص العلة وكذلك ما كان من قبيل دلالة التنبيه واما من حيث ان المستفاد من النص
هو العلية في الجملة بمعنى انا نفهم منه ان العلة مع الخصوصية مشخصة الحكم ولكن مدخلية الاصل في عليتها العلة ان للخصوصية مدخلية
ام لا ولم يكن تامل في استقلال العلة الا من جهة الخصوصية واحتمال مدخلية الاصل في عليتها العلة لاجل مناسبة بينها وبين العلة تقويتها
وح فيمكن ان يقال ان الاكدية في الفرع ينفي هذا الاحتمال لانه ينفي ما يتصور اشدية مناسبة العلة للحكم في الاصل فينتفي الفارق
راسا على المفروض ومن ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندراج ذلك تحت القياس الجلي هو ان الخصوصية
لا مدخلية لها جزما فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد الاكدية للعلة في الفرع بل انما يجوز العمل بها اذا كان في النص
تنبيه على العلة وانتقال من الاصل الى الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق وذكروا له امثلة منها قوله تعم ولا تقل لهما اف
ومنها قوله تعم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية ومنها قوله تعم ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك الاية وهو الذي يقولون
انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالتافيف على الضرب مثلا او بالقنطار على الدينار وان شئت فقس على التنبيه
بالادنى على الاعلى بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التافيف اقل مناسبة
بالتحريم من الضرب والذرة بالجزاء مما فوقها والقنطار اقل مناسبة للتاديه مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها مما فوقه ولله
كان الحكم في المسكوت اولى لاجل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الايات على الاعلى هل هو من باب القياس الجلي او المفهوم
او المنطوق فقيل انه من باب القياس وهو ظاهر العلامة في حيث انه بعد نقل منع التعبد بالقياس عن الشيعة والاقوى عندي
ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التافيف وقال في موضع اخر بعد ذلك
اما اذا نص على العلة ثم علم وجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يتعدى اليه اذ لولاه لوجد المقتضي مع انتفاء معلوله وهو
باطل ولا يمكن ان يكون ما نص الشارع عليه مخصصا بمحل الوفاق والا لم يكن العلة تامة وقياس الضرب على التافيف ليس من هذا الباب
لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه انه يعمل بمجرد كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالقاطع من اجماع
والضرورة فيه سيما مع ورود الاخبار في خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت

غمضا

او نص او تنبيه وهو مشكل لظهور ... قياسا وانه لابد بحث ما دل على حرمته من الاصل في خصوصه مثل المفهوم فان لم يثبت ثبوت الاجماع صح

بلغ قبالا

لابي عبد الله ع ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون
قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا
فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قال ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان
هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني
بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين وما روي من قوله لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض
ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وبالجملة ظاهر كلام العلامة هذا وكثير من استدلالاته واستدلالات غيره
من فقهائنا في كثير من المواضع يابى عن حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيها على العلة او نصا او اجماعا والا لما
احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما يثبت الحكم
في الاصل بالاجماع او بلازم دليل اخر ليس من الادلة النطقية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص او التنبيه وثبت بالكتاب
والسنة ولكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقد تريهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات البعل محرما ابديا بالاولوية
بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجهما محرما ابديا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها
بالمنصوص من النص على العلة في الاصل والتنبيه عليه مع انه لو استدل في كون التزويج بها محرما ابديا بالنص مثل موثقة زرارة
بالحرمة لتلك عن ابي عبد الله ع التي تزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فقول لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظن
ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حريم المتزوجة حتى يقال ان الدخول في الحريم وهتك العرض في باب الزنا اقوى
واكد مع انه لو سلم ذلك فنمنع كونه فيها اقوى بل التزويج ادخل في الاعراض عن الاعتناء بشان التزويج وهذا كلام وقع في البين
بتقريب ظاهر كلام العلامة ان مراده ليس بيان تفريع مخصوص التافيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع
اقوى سواء ورد باصله نص ام لا فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع ايتا التافيف وامثاله على القياس الجلي او المفهوم
او المنطوق فالذي يقول انه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول لحصول من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من باب
الاصل او هو الخصوصية ملغى لان الفرع اشد مناسبة بالحكم فيتعدى ليس من هذه الجهة والذي يقول بانه منطوق يقول ان
المنع عن التافيف في العرف حقيقة في المنع عن الاذية للتبادر وكذلك مثل قولهم الا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن الاعطاء
مطلقا وهكذا واحتج القائل انه ليس من باب القياس لانا نقطع بافادة الصيغة المعنى من غير التوقف على استحضار القياس
المصطلح واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار
الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب ان يريد بالجلي هو القسم

من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول انه صح

الخاص منه ولصحيح القائل بانه من باب القياس بانه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع
لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبره لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم
المفهوم بمعنى ان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة المعنى المناسب ليس من باب القياس لانه نفهم المعنى الحاصل من المعنى بتوسط
حركة ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة للمعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ
اولا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به النافي للقياس ورد بانه لا ما في القياس الجلي الذي
يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان يقال انه قائل به المفهوم دون القياس ويجعل هذه حجة على انه ليس بقياس
وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر الجواب وهو كذلك لكن جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا وينطبق
الرد عليه وبه يعرف قول التفتازاني ولعل النزاع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا على
الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستجماع القياس المصطلح فالنزاع
في تسمية ذلك بالمفهوم والقياس الجلي وذلك ايضا مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وهو القياس بطريق الاولى
كما ترى اقول وهذا ايضا انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع عن تصور الاصل حتى يصح ان يقال
ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الا ان يراد ترددنا المقام بين المفهوم وبين هذا
الخاص من القياس بطريق الاولى وهو مسلم الذي خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير القياس الجلي لا ربما المذكور هو
عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا مانع في
كلام مرادة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثر فان الموصول لصلته وصف تقييدي لا توضيحي في اصل الكلام في القياس
بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا نص على علته ونبه عليها او رفع احتمال مدخلية خصوصية
الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد تمسكا
باحتمال مدخلية الخصوصية لا بد ان يخص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيه فتامل
فان ذلك ايضا متحير فيها لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة شيئية مناسبة لخصوصية للعلة لا مطرف حفظ ما ذكرنا لئلا
يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر لقاربا بالطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال
الشهيد الثاني ره في الروضة في مسئلة الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاسم
الاستظهاري ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم تنظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلها
واحد من جهة اشتمال الدليل عليهما على نص العلة وتنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد في الميت ان العلة
في وجوب اليمين هو انه لا لسان له للجواب ووجه النظر ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يقال

دلالة النص على استقلالها مقيد وكذا التنبيه انما يسلم اذا ثبت صح

بالفرق

هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كاملا اذا عرفت هذا فلا تغتر بما اوردناه على العلامة وانظر
في العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظاهر منه ذلك اذ لعل مراده ايضا فيما يستفاد العلة من النص باعتماد مع
الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذلك غيره تمسكوا فيه باتحاد الطريق وكذا في طريق الاستنباط والاشتباه
في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماعات المنقولة فكما انه قد يقع لغفلتهم في دعوى الاجماع
ويحصل الخطا في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص استقلالا فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا انهم عاملون بالقياس
المحرم ويمنعون المشهور عملا بالاجماع وذلك لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة والمنبهة والاجماع المنقول
مما يستدل به العامة الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم حتى قال الشافعي من استحسن فقد
شرع واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع لا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد
ويعسر عليه التعبير عنه وانه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسب لطريقتهم ان يوجه بان يكون مرادهم ان
ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي وانه العدول عن حكم الدليل الشرعي الى العادة التي
لم يعتبر شرعا والا فالحكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود ومثل العدول عما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من
غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل
ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او بنحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا
يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة واجماع الامامية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تعالى فيتبعون احسنه واتبعوا احسن
ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى عند التعارض الراجح مثلا ثم اذا تساويا فالتخيير بحكمه وبقوله ما راه المسلمون
حسنا فهو حسن عند الله واجيب بان المراد ما راه جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب نفع
للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ
الدين والنفس والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام
الشهرين لاجل الكفارة على الغني حتما لكونه ازجر له واما مرسلة يعني لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن
المفسدة فهذا هو الذي ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاه اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى
ان الشارع الغى بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو
وقايع عن الحكم وهو باطل لما عرفت في حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة فانه ظهر على المال ومنها قصد الحامل
او شربها الدواء اذا علم انهما يوجبان اسقاطها وسقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجبان اتلاف نفسين
ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا
ظهروا على الاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا للدليل الخارجي لذلك كما يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لادى

تلف جائد

في النسخ وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر على وجه لولاه لكان ثابتا
وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل بالشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتاخر
لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود بالوقت والمراد بصيغة الامر على القول بعدم
افادته للتكرار فينتفي ثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستمرار مثل الحكم بحلية الاشياء وحرمتها ونحو ذلك وما يقال ان هذا
القيد مستغن عنه لان في امثال المذكورات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا
لزم البداء المحال على الله تعالى ولذا قيل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وقد التحقيق في المقام انهم مع ان ذلك يرد على
قيد المثل ايضا انا الكلام لا يتم الا باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال المراد الرفع ظاهرا المترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة
النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا فلا انا نقول لا يصح تعقيبه للمحدود بالزمان و بالامر
على القول بعدم افادته التكرار كما نوقن الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي
الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني سيما في القرآن لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم الدليل
على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه ايتا العدة فان قوله تعالى والذين يتوفون ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الدالة على وجوب الانفاق عليها في حول هو عدتها ما لم يخرج فان خرجت فينقضي
عدتها ولا شيء لها نسخت باية اربعة اشهر وعشرا وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باق في الجملة فان الحامل اذا كان مدة
حملها عاما فيعتد عامها بالحول فهو مدفوع بان الاعتداد ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع وايتا القبلة لنسخ الصلوة الى
بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقائه لاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوص كما لا يخفى
ولعله لنا ايتا الصدقة قبل النجوى مع الرسول وغيرها مما لا نطيل بذكرها وذكر توهمات ابي مسلم والعمر اشرف من ان يضيع
في شانه وقتا ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت انه بيعت انتهى كاكثر ما ورد في الشرائع لا انا الفترا انها كانت محدودة فلا ينافي
انكاره اسلامه واما ما تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد انه لا ياتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يبطله مع ان النسخ
ليس ابطالا بل بيان لانتهاء مدة الحكم ومرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة
سمعا وفرقة جوزه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته للعرب بعد غيرهم وتمسك من قال
باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا والا لو يقتضي كونه حسنا فعله يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون
الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكونان بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية
فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في اخر وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع
ما تمسك بعضهم بقوله تعالى فلن تجد لسنة الله تبديلا من باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة
ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان قد يمهدون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص ثم

والمسهل المقوي

والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد والترتيب جهلا منهم تعالى فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ
بيان لانتهاء مدة الحكم الاول لعلمه بانتهاء المصلحة لا بداء وظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج الاخرون بقول
موسى على نبينا وعليه السلام هذه شريعة موبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر
غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استاصلهم بخت النصر بل الرواية مختلقة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتابيد
طول الزمان كما ورد في التوراة ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر
منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع معارضته بعلمهم المعارض بوقوع النسخ عندهم
فقد روي في التوراة انه تعالى امر ادم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى وانه تعالى احل لنوح وقت خروجه من الفلك
كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى مع ان التابيد في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيها معادا
لتناقض المتوهم فيندفع بذلك كله واحتج اليهود ايضا بانه لما بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه او لا
وعلى الاول فاما ان يقرن بشيء يدل على انه سينسخ ام لا اما على الاول فيمنع انه مستلزم للتناقض ويرد عليه انه مما يقضي العادة بنقله متواترا
لتوفر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايضا
انما المسلمون مغرورا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثاني فلا يقتضي الا فعله مرة واحدة
لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا وفيه انا نختار ولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يضره التصريح بعدم النسخ ولا عدمه
اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلانه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة
الى البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر في محله وثانيا انه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرائع ليس من باب الامر اذ بيان الحلية
والحرمة للاشياء مما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيصح النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا
الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى ايضا وانت خبير بان هناك شقا اخر لم يذكره
وهو ان يكون البيان على سبيل التحديد الى زمان محمد ص لا يكون البيان كذلك فلا يلزم محذور ولا قبح والقول بان الحسن لا يمكن
ان يصير قبيحا وبالعكس رجوعا الى الدليل الاول نعم ينهض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه الان لو كان في مقابل
من يريد بيان نبوة الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى فيمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع ان لهم
ان يمنعوا النسخ من اصله بدون التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات او بالاستصحاب وقد عرفت
حال الروايات هنا واما الاستصحاب فيبطل استصحابهم في المقامين في مقام الاستدلال المحض وفي مقام المنع ولم يبق شيء لهم
يلزموننا به بحول الله وقوته وبقي الكلام مع المحققين وهو محتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة

لا ريب في جواز النسخ

بعد حضور وقت العمل بما امر والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله والا فلم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركين
للفعل مع ان المصلحة الباعثة عليه يحصل بدونه ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله او من جانب العبد

اومن جهة العبد تخصيصه تع فيدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به للمريد له المؤخر اياه
من جهة رخصة الشارع الآن يكون المطلوب منه الحصول عن مجموع المكلفين لا من كل واحد فيكتفى باتيان بعضهم دون الباقين
في جواز النسخ ولعل من هذا الباب نسخ اية تقديم الصدقة على النجوى وكذلك الممنوع عنه في اول الوقت لمرض او اغماء ونحو ذلك
ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل فانه منع منه بحجر عن الاتيان به وكذلك من يكره عن بعضه دون بعض ضرورة اختلف
في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر
الاشاعرة وقيل بالوقف والاقوال اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي او الامر عن شيء قبحه فاذا جاء الامر الناسخ
فيعطي حسن القبيح ان المفروض اتحاد متعلقهما وكذلك حكاية النهي عن الحسن للزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة
وهو محال وربما يقال ان النهي قد يتعلق بمثل ما امر به لا بنفسه كذلك الامر وهو باطل لان المكلف به اولا هو الطبيعة مما كان
اوفيما وقد ورد الناسخ بها ايضا اذ المفروض عدم تحصل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتصور هناك مباينة بينهما وكذلك ما يقال ان
الامر الاول متعلق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه وكذلك النهي الاول والناسخ لان ذلك خروج عن المتنازع اذ بعد تسليم جواز الا
والنهي وارادة الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهي عنه كما هو الاظهر وقد بيناه في مبحث عدم
جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد والكلام في كون ذلك نسخا فيرجع الى المناقشة
في الاصطلاح واطلاق المنسوخ على مثل ذلك والا فلا ينكر جواز ذلك كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد يستتبع حسن المعتقد
فاذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف لانه يحسن لحصول فضل الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه
سينعدل بنسخه من جهة مصلحة وانما تم قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة مؤاخر بانه عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار ايضا مثل قول
ابي الحسن العثمان بن عيسى عن ابي بصير قال سألته عن رجل فجر بامرأة ثم بدا له بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف
تعرف توبتها قال يدعوها الى ما كان عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربها عرف توبتها وموثقة عمار عن الصادق قال سألته
عن الرجل يحل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال ان آنس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت
فليتزوجها والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن
منه فنستحيله والكلام فيه نظير ما حققناه في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقويها تمسكه الاول قوله تعالى
يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه ان اريد به ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه وان اريد محض
الايجاد والاعدام مثل الحياة لزيد والاماتة لعمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر المامور به المطلوب بذاته في نفس الامر فهو مستلزم
للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص الاية بغيره لقيام البرهان على
استحالته مع ان مدلول الاية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو ممنوع بل الظاهر من الاية هو البداء الاصطلاحي الذي
هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه تعالى امر ابراهيم بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا

افعل ما تؤمر

بو خر بعد قول ابراهيم اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك التعاليف ادمن المقام في الاية مثل الفداء والاقدام على ذبح الولد الذي
لو لم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك دال على انه كان مامورا بالذبح لا بمجرد المقدمات كما قيل مع انهما في عظم شانهما وغيره مناسب
لهذا المدح العظيم ولا يشكل عليه ايضا قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا ينافي كونه مامورا بتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي كما ان
ابراهيم واسمعيل واظهار مرتبتهما على الناس لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا وظاهر الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القاطع دل
على خلافه هذا مع حمله على ارادة التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مبحث الاوامر والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا
من فعل المامور به وقد يجاب بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو مع سلامته فيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما يزهق الروح
فيرجع الكلام عن الظاهر مع ان لا معنى للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم يتم مورد
النسخ الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عاد الى الخمس وفيه بعد ما اورد عليه من ان فيه من علامات
الوضع من جهات فيطعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسلامة سنده ان ذلك النسخ قبل التمكن لان علم المكلف
من شرائط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يقال ان ذلك كان اخبارا عن الجواب فيما بعد معلقا في علمه تعالى بعدم شفاعة النبي
فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فيجوز الانتفاء عليهما من دون ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بما
مر فلا نعيد قانون يجوز نسخ الكتاب بالكتاب باتفاق الامن ابي مسلم وقد مر الكلام فيه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي لنا وقوعه ولنا قوله تعالى ما ننسخ
من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثله وايضا الضمير راجع الى الله تعالى وفيه ان الظاهر ان المراد بما ينسخه تعالى هو الحكم
الثابت بالاية لا نفس الاية وتلاوتها والمراد من كونه خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة السابقة وخلوصها وهو لا يتفاوت بالكتاب
والسنة واما اضافة الاتيان اليه تعالى فلا يضر لانها بايتيه الرسول هو ما اتاه الله بلا ريب وكذلك لا يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب خلافا للشافعي ايضا العام
وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه
انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع عليه فهو
والا فللجواز الدليل ان الدليل الاول مقدوح بما مر في مبحث التخصيص ان القدر المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على التابيد فلا
قطع به مع انه لو صرح بالتابيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد يغلب على
الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع وثمرته قليلة عند
ندوره وشذوذه وذكر القائلون بامثلة لوقوعه منها ان اهل قبا سمعوا مناديه عليه السلام الا ان القبلة قد تحولت فاستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة
وهو مدفوع بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله محفوف بقرينة علمية افادت القطع لهم ثم ان المراد بكون خبر الواحد ناسخا ان يكون نفس الخبر رافعا للحكم كما سيشير
اليه واما دلالة الخبر على كون اية فلانية منسوخة بكذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر جواز اثبات النسخ بهذا المعنى والا فالفائدة ليست بذاك قاعدة على ذلك
واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه والنسخ به ومبنى الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع
قبل وفاته لانه ان كان قوله عليه السلام فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب واما السنة

واما الاجماع وانما القياس اما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض انهما قبل
الاجماع والناسخ لابد ان يتاخر واما الاجماع فلانه لابد له من مستند فهو اما نص او قياس وان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا
لكونه على خلاف النص فلا ينسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا لان المنسوخ اما ان يكون نصا
او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاولان فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فلبطلانه بالاجماع فلا ينسخ
هذا ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل
شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا شرعيا
واضح وقد مر ما يدل عليه في محله والحاجة عندنا في حجية الاجماع الى مستند اخر لكشفه عن راي المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته
هو باعتبار كشفه والمناقشة في اسناد النسخ الى المستند دون الاجماع ملحقة ضعيفة والتحقيق عندنا ان الاجماع ينعقد في زمان النبي
وما بعده كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه ايضا في ما
الى ما ظهر هنا في بحث الاجماع ان ادلتهم على حجية الاجماع تنادي بعدم اختصاص تحققه بما بعد وفاته مثل قوله تعم ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين وقوله لا تجتمع امتي على الخطاء ونحو ذلك كما لا يخفى

زيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة

كانت ام غيرها وفاقا لجمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل مرادهم لو لم يبق الحصر المستفاد من الشرع والا
فيثبت النسخ للحصر ولكن هذا ليس نسخا للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوة الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونها وسطى
واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون نسخا مع انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايض نسخ لانه يخرج الاخيرة
عن كونها اخيرة وفيه ان المراد ان الوسطى ما يترتب على الوسطى من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق
انه لو كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات المفروضات مطلقا ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يرتفع الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول لعل
الاول ايض لا يلزم النسخ لان الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية لخصوصيته في الحكم فانتفاء الحكم من ذات تلك
من جهة انتفاء شيء يعد من جملة الوصف لا يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص واما العبادة
الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه ليس بنسخ لنفس الركعتين
كما يفهم من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليه لا يخرجهما عن الوجوب وكذلك ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء
لانهما مع انهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاوليين غاية الامر ان اجزاءهما كان على حال والان صار على حال اخر
نعم فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين فهو يصير نسخا وكذلك اذا استفاد من الشرع وجوب الصلوة في التشهد بالركعتين
الاوليين ثم رفع وجوبه فاخره عن الركعتين الاخيرتين او اوجب التشهد والتسليم او لا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اخرهما عن الاخيرتين وثمرة هذا
النزاع يظهر في جواز اثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذه الثمرة نادرة عندنا بل لا يكاد توجد
يعرف الناسخ اما بتنصيص الشارع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك وبما يؤدي ذلك كما في قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا
فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالتاخر لضبط التاريخ واذا حصل التضاد ولم يعلم
التاريخ فالرجوع المذكورة فيجب التوقف او التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن ائمتنا وثبوت التخيير في العمل بين متضاديها ومتناقضيها

لو امتنع الترجيح

١٨٩

لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا علم بان احدهما رافع لحكم الاخر وايض قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد
بمعنى ان خبر الواحد هو الذي رفع الحكم مستقلا وما كان بخبر الواحد نقل لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل

يجوز نسخ

التلاوة دون الحكم وبالعكس وهما معا والمخالف في المذكورات شاذ وحجته واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فلما ورد في اخبارنا انه كان من
القرآن الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول
باربعة اشهر وعشر او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى فيجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار الثابت بقوله تعم
لكم دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم عاشورا بصوم رمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ونسخ حكما وتلاوة ما

في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما ينظر الى اطلاقه على الحال
والثاني الى اطلاقه على الملكة والحالة قوله ينظر تعريفه بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والثاني تعريفه بانه ملكة يقتدر بها
على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه
والمراد بالفقيه عن استفراغ غير الفقيه وقيل انه مستلزم الدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو لا يتحقق الا
بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفقه احترازا عن الاجنبي مثل المنطقي البحت ان لم يكن
فقيها اصطلاحا وفيه مع انه مجاز عليه ان استفراغ وسع الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد اذ من قرا الكتب الفقهية وزاول
المسائل وبعض الكتب الاستدلالية ايض ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الا
الاستفراغ للوسع الا بعد تحصيلها ايض قلت فعلى هذا يتم الكلام المنطقي ايض فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يقال
اذا كان هذا تعريفا للحال والفعل فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لفيضان العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عليه بسبب كونه عالما بالمبادي والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا رد الحكم الشرعي
الفرعي الى الاصل باعمال النظر واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن مثل هذا الشخص يسمى
مجتهدا فهو من حيث حصول العلم له بالاحكام الناشية من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباط الفرع من الاصل
واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق ان يقال ان الحد المطلق للاجتهاد الا الصحيح منه كما بينهما عليه في الفقه
ايض فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشية من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط مقدم على العلم
فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران ولذلك ترى بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه
القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته فاذا اريد تعريف صحيحا فيقال الاجتهاد هو الاستفراغ في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي
من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه هو العلم
الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شيء منهما في تعريف الاخر فلا يلزم دور وقيد الظن لاخراج
الاحكام الضرورية او القطعية النظرية وقيل ان الاول يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات
ايض يسمى فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد لا يعرف حكم الشيء اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعده
يحصل القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى

احتهادا اصطلاحا او بما فيد لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا بر وان كان اجتهادا في اللغة

ايضا وفي اصطلاح اخر كانهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه ولا حاجة

الى المتبادر من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي ره قال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة

المستنبط لبعض الاحكام عن دلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة بل كان ما لا فا نه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة

من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك دلتها لعدم حصول الملكة معا اقول وما ذكره يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم

على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هذا تعريفا للملكة الاجتهاد لا لحاله ثم ذكر ان اللام في

الحكم للجنس فيدخل المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي الاصلي كالاعتقادات بل الاصل الضروري كالصلوة والزكوة

ثم قوى او بالقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما لتعارض الادلة او لعدم

الدليل او للاحتياج الى التفاصيل ونحو ذلك وحينئذ الاجتهاد هو الملكة من غير ان يستنبط فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه

هو الحكم المستنبط من الاصل اقول ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة

ثم ان هذا الاطلاق في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في المطلب على الاستدلال بالادلة التفصيلية سواء كان في

المنقول في الفروع او الاصول والمقلد من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي اذا عرفت انه لا حاجة الى ادراج قيد بالظن

في تعريف الاجتهاد فنظر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعا وقد يكون ظنا وكلاهما حجة للمجتهد والمقلد لما اما الاول فظاهر واما الثاني فلان

المفروض انسداد باب العلم وعدم الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما ولو لم ندع ثبوت الدليل على جواز العمل به وقد عرفت انه

لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة

الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ولا مناص عن العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب القطع وعدم ثبوت اشتغال الذمة

باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين ببراءة الذمة مع ان الاستدلال بها يدل على حرمة العمل بالظن على

عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية ظنا مم لان جواز العمل به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو مح بانه ان الادلة الدالة

على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية والمسلم تخصيصها ان الظنون المتجزئة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكفاك قوله تعم ان بعض الظن اثم

فاذا كانت العمومات ظنية فالاستدلال بها لا يفيد الا الظن وح فنقول اما الدليل على جواز العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه انه ظاهر

الكتاب مثلا او هو حجة اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا مح قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد الكتاب لا ما

هو ظاهر منه فان حجية ظواهر الكتاب للمجتهد امر متنازع فيه لا نعقاد الاجماع عليها لمخالفة الاخباريين اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها لما

عدم الاعتناء لشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى منها الكنا نقول المسلم منه هو حجية مفاهيم

المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم لان مخاطبة كان معهم والظن الحاصل للخاطبين من جهة اصالة الحقيقة والقرائن المجاز

حجة اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمون وكما ان الفهم يختلف باختلاف اللسان

فكذا يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان والدليل بحجية مفاهيم المتاخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل اخر غير ما دل

ايضا سيما بغير القطع والجزم وادعا انا نعلم انه تعالى اراد ذلك يحتاج الى دليل والحق بالانصاف انا ان لم ندع العلم ان الله

لم يرد من الايات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعي العلم بان مراد الله تعم من انزال

قوله من بعد وصية يوصي بها او دين ان يفهم هذه اللفظة ومن يفهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة ان المراد من

بعد احتمال المال للوصية والدين والميراث واقتسامها بان يفضل عنهما ما يساوي الانصباء وتترتب عليه انه يكفي في

الثلث وجواز التصرف ان يعزل الدين والوصية كما فهمه بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منه ان هؤلاء الارحام يملكون

لهذه الانصباء بعد ايفاء الدين والوصية ووصول نفعهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او

المؤمنين العدول ولا يحصل مالكيتهم الا بعد تملكهما لنفعهما ووصوله اليهما فقد لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص

نفعهم عما فرض لهم فهو ايضا حجة عليه ومن يفهم منه ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية

وان ثبت قبله متزلزلا فهو حجة عليه وهكذا بل الاولى ان يدعي العلم بان مراد الله تعم من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد

من تلك المعاني فهو بينه وفهمه المخاطبون المشافهون وكان مقصوده تعم ابلاغ الحكم وقد بلغ ولكن اختفى بعد خفاء قائد

الهدى كما خفي الاكثر الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام

الفرعية دعوى لا يفي باثباتها بينة فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب

من هذا القبيل قلت بعد قبول علمية تلك الاخبار صدورا كما سيظهر بعضها نمنع دلالتها على التمسك بالاحكام والمرادات المعلومة منه كما هو ثابت في اكثرها وكذا ما دل على عرض الاخبار على الكتاب وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها

على التمسك بالثقلين والعرض عليها يعني بظواهرها وعلى ظواهرها ظنية اذ ذهب جماعة الاخباريين الى ان المراد بالتمسك بها

فرضا الائمة بها والعرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر فينتقل الكلام الى هذه الاخبار ونقول دلالتها على ما ادعى فيه

ح انما يتم لو قلنا بانا نعلم ان تلك الاخبار انما هي من قبيل تاليفات المصنفين الذين يرضون بان يفهم المتعارفون يعني ان الظن الحاصل

لنا من تلك الاخبار يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد فيما نحن فيه بخلاف الكتاب العزيز او ندعي العلم بان مفاهيم المخاطبين

بها علما او ظنا كان ذلك واني لك باثبات العلم في المقامين سلمنا ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى

ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القران العزيز

ليست بظنون حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته ومجازه والاعتماد على اصل

الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والنسخ التي حصلت

في الشريعة فهو ظن حاصل للمجتهد بنفسه لامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل

ان الظن الحاصل من الدليل اما يلاحظ في بادي النظر وبغير ما حصل منه لوخلي وطبعه واما يلاحظ ما يستقر عليه ظنه بعد ملاحظة

المعارض ورفع الموانع ودفع القرائن الدالة على خلافه فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في امثال زماننا

فلا كراهة القول بحصول القطع من دعوى الاجماع على جوازه او وجوب العمل بها اذ لا ريب في امثال زماننا الخلط من الادلة الزور وقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمجاز فلا ريب انه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب والظن الحاصل بعد الفحص يدعي جواز ذلك وكيف يمكن ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال الخفاء معارضات الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب عقلا بل هو ظن للمجتهد بحكم الله تعالى ومراده من مجموع الاية ودفع معارضاتها ومنع القرآن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة لما نقول الحجة ظن الكتاب في زماننا الا بشرط ملاحظة المعارض ولا عدمها او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والفحص عنه ونفيه بالدليل حتى يبقى الظن والاولان باطلان وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون التي بها يدفع المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اهل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجماعي وانى له بذلك وكيف يتمكن مثلا ان يقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد من اي شيء يكون الا ما اخرجه الدليل لاجل هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد اذا تعلق بكيفية الاستخراج من الاية مثلا الحجية اجماعية لا اذا تعلق بغيره اقول لا افهم معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص حجة في الباقي ام لا مثلا يعم الكتاب والسنة المتواترة والاخبار الآحاد وغيرها كلها والمسألة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعونة ان العام المخصص حجة في الباقي مع ان ادلة الخصم باطلة في تلك المسألة الاصولية مسألة ظنية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسألة الاصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره شطط من الكلام ويلزم منه العكس ان لو قال احد بعدم الحجية في عام الكتاب لا بما ظنناه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب ايضا نقول في مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الحرمة بالزنا السابق على العقد كما ذهب اليه جماعة من محققي الاصحاب وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المشهورة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب انه ترجيح عموم الاية وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الاباحة والحمل على اخبار الحرمة بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا بطال المنع الاخبار راسا فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع بين الاخبار الا بالرجوع الا الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار وردها من حيث السند والمتن وثبوت العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا الظن الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على المتامل المنصف المتتبع ودعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او الخصوص بحصول القطع برضاء الشارع بذلك العموم بالخصوص والخصوص لانه من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق لولم يعمل بها عهدته على مدعيه وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق فلا نمنعه ولا يجدي للمستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث

هو الظن

صح الظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه الامر ولم يفرق بين المجاز والعام وبين الفحص في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعدم وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو غلط لان الغلط الفحص عن المعارض لا عن المجاز في الفحص عن القرينة وقد يحصل الاعتبارات في العام والمجاز بكلا المعنيين فعليك بالتامل والتفرقة وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فراجع في الحكم بحرمة العمل بالظن الذي لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من جهة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التامل في الاية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الاية مخصصة بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن بل والقطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص وذلك ظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الاية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا منك الاجماع على العمل بالظن الحاصل من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم في خصوص العام المخصص لانه موضع خلاف في كل الكتاب والسنة المتواترة ايضا فلم يثبت الاجماع على حجية عموم آيات التحريم في امثال زماننا بل نمط بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية الباقي المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن ايضا والمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه بدلالته على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق مني قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان نحجة لانه لا يحصل منه ظن ولو فرض حصوله لخصمي فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انت قصرت في الاجتهاد بحيث تعتقد حصول الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلم من الاجماع الفرضي الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر لحجية ان العام المخصص لا يحصل منه ظن في نفس الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس فليس ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجية الظن الحاصل لمدعيه بسبب اجتهاده وتمسكه بالادلة التي هي برئ من المنكر وممنوع منه فتامل في ذلك فان فيه دقة وان سلمنا منك دعوى الاجماع من الخصم على حجية الظن ان حصل للخصم وهو دون غيره فانما نسلم من جهة انه ظن المجتهد وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للاخر الظن على فقده واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظن الحاصل من جهة العام المخصص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لانه يثبت اصالة التحريم العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا نسلم انه من اجل انه حصل له من الكتاب بل من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير والحاصل انا نفرض المسألة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية فيجب على كل من اختار احد طرفي المسألة من اقامة الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن مثلا بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فنقول له ان كان الظن الحاصل من هذه الاية قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الاية بعدم الجواز وذلك بان يدعي عدم انسداد باب العلم او يتمسكون الادلة المعهودة من خبر الواحد

والاستصحاب وغيرهما فقطع العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا ابطل قطعية هذه الادلة واثبت انسداد

باب العلم ومبنى على العمل بالظن فرای كل من هذين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير راى احدهما حجة على الاخر فح لا يجوز

للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل وان كان ولا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم وعدم تمامية

الظنون ولا يصلح معارضته بحرمة العمل بالظن مطلقا ومن الغريب ما وقع من جماعة الاصحاب حيث جعلوا بين تمسكهم اصالة حرمة

العمل بالظن في ابطال حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم في حجية الاخبار الاحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار

الطريق في الظن كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله

صاحب المعالم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه

اجماعيا مم وان كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع المنقول يدير الكلام السابق مع ان الاجماع المدعى

في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن وعدمه فهو لا يلائم اسناد الاكثر بدعوى

الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن فهو

ليس من شان الشارع والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن وهو يدير الكلام

السابق ايضا والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع المنقول والاستنباطي

فهو داخل في عموم ايات التحريم ولا دليل على حجيتهما سوى كونهما ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق فان كان على

الجملة فهو لا يجدي وان كان على كل الظواهر فهو مما يرد عليه ما سبق مما فصلناه فيلزم منه تسليم حجية الظن الحاصل من قوله نعم

ولا تقف ما ليس لك به علم وامثاله من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك

ايضا فالاجماع على حجية الظواهر حتى النظم الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن وما يثبت

وجوده عدمه فهو مح فان قلت انه مخصص بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم

لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا

في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المقدار القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان

هو الظن غير ايات التحريم فلا ينفعك فيما ارمت من الاستدلال وان كان هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل

بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الاية ففيه ان لغير هذا الظن ايضا عرضا عريضا فيخرج مثل الظن كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك

فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل القياس ونحن نقول به ايضا فلا ينفعك فيما رمته فان قلت ان الاجماع انما هو على حجية

جميع مقتضيات الظواهر حتى المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ما هو من ظاهر القرآن ونظر انه يدعي وقوع الاجماع

على ان كل الظنون الحاصلة من القرآن حجة قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى ترجع هذه الى دعوى الاجماع على حرمة بعض الظنونات

دون بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع

الا بالمخصص الدليل حتى ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القرآن بل هو من باب اثبات حجية بعض المظنونات بالاجماع

وهو حصل

واثبات كل الادلة المعلوم الحجية
فالاستدلال بالاية فيما نحن
فيه على اثبات حرمة العمل بالظن
مع انسداد باب العلم غلط
فان الخصم متمسك بانسداد
باب العلم لصح

وهو ما حصل من سائر الظواهر وبعض ما دل على حرمة العمل بالظن بظاهر القرآن وهو غير حرمة الظن

الحاصل من القرآن الداخل في ايات التحريم تحريم العمل بالظن وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول ايات تحريم العمل

بالظن وهو حرمة العمل على غير الظن الحاصل من القرآن وهذا البعض ليس ظاهر هذه الاية حتى نقول انه من الظواهر

التي ثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب مطلقا

فالاجماع انما هو على جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا منك هذا الاجماع

فهذا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث لا يكون الافراد متعلقا

متعلقا لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على قاعدة كلية ومع ذلك فنقول خروج الظن الحاصل من الكتاب من عموم

ايات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني علم حجيته فما هذا الدليل وقد فرضت ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد

ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص على ان تحريم العمل بالظن في مورده واذا بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم

الايات المذكورة وان كان الدليل شيئا اخر من خبر متواتر فمع انه غير مسلم وغير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق

الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذا عام

قطعية خصصناها بعموم ايات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان هذه

الدعوى ومنعنا بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليك ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت ان ابين لك

وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة فنقول ان الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل واحد من افراده

دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع على وجوب العمل بايات تحريم

الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة المشترك على معنيين حين الاستعمال فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلي المجموعي ولا من باب دلالة كل

واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها فنقول قولك ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه الدليل ينطبق بعمومه على

ايات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة وح فلا بد ان يكون المخرج والمخصص بالكسر مغاير العام والمخصص بالفتح والا لم يكن دلالته

على الايات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بايات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص

والمخرج شيئا اخر لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد العام مساوي النسبة مع الاخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم

يصح الكلام ان قلت وقع الاجماع على حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد اجماع اخر على حجية سائر الظنون وهذا الاجماع الثاني مخصص

لمقتضى الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى شيء واحد وهو الاجماع على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب

ولم يدع الاجماع على حجية ايات التحريم من حيث انها ايات التحريم ولو ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه على نهج اخر والحاصل

ان القاعدة التي تدعيها بالاجماع هو عام منطبق على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالتها على بعض جزئياتها

بدلالتها على بعض الاخر للزوم التناقض في الكلام ويعود عليك البحث الذي ذكرناه سابقا وهو ان ما يثبت وجوده عدمه فهو محال

ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه بعبارة اخرى ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان

العموم وانعقد اجماع اخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص اعنى دلالة ايات التحريم على حرمة العمل بظاهر القران وهذا الاجماع الثانى مخصص للاجماع
الاول وذلك لان هذا الاجماع الثانى لا مبنى له فى الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع لا اصل له واما ايات التحريم لا عموم فيها اصلا بل هى مخصوصة
بمعنى معين مثل اصول الدين او ما يأتيهم به المسلمون ونحو ذلك وايا ما ثبت يكفينا فى تمام المطلوب وهو بطلان اصالة حرمة العمل بالظن فتامل فيما
ذكرنا بعين الدقة والانصاف تجد محققا بالقبول انشاء الله ثم ان تنبه الخصم بما ذكرنا له من الجواب واعرض عما تجاسر له اولا من تخصيص عموم ايات التحريم
بالاجماع المدعى ورام سلوك مسلك اخر لتاسيس اصالة التحريم العمل بالظن وقال انه لا تخصيص هنا اصلا بل لان القاعدة المستفادة من الاجماع دالة
تامة واردة على جميع جزئياتها بتقريب ان مثل قوله تعم لا تقف ما ليس لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها فان المراد منها النهى عن الظن الذى
لم يكن مستندا الى قاطع وسائر الظنون الحاصلة من سائر الايات مستفادة من القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات التحريم
حتى يحتاج الى التخصيص والى اجماع اخر فنقول فى جوابه ان هذا غفلة من الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور فى قوله تعم ولا
تقف ما ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرت الى الاضمار بل يلزم استعمال الضمير فى المعنى الحقيقى والمجازى فى استعمال
واحد وهو باطل يعنى لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم او لا بد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يجب العمل به وهو ايضا مجاز
فيكون مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الايات قصر وروده بعض مدلولات القاعدة قرينة للتجوز فى بعضها
الاخر ليس باولى من العكس لو توقع الكل فى مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر بل اجماعين اخرين وقد عرفت حالهما الغير وكذلك فى
الايات الناهية عن اتباع الظن فاد حمل الظن على الظن الذى لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كرة على ما فرّ منه وبالجملة لان
ان ما يحصل من قوله تعم وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعم فى الواقع وجوب تطهير الثوب عن النجاسة لا العلم به لاحتمال
ارادة مطلق التنظيف او التقصير وهذا هو المعنى الحقيقى الظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت لا يخرج ذلك الحكم عن كونه
مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه ثم ان دجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر مظنون بحسب الواقع
كالعلم بكون مال زيد له وكذا زوجته بحسب اليد والتصرف ونحو ذلك كما يقال فى توجيه لفظ العلم فى تعريف الفقه انه هو العلم
بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافى قطعية الحكم كما هو الاظهر فى توجيهها فنقول فى دفعه ان كلا
هذا يحتمل معانى ثلثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من الاية واما انه معلوم انه يجب العمل بما هو ظاهر من الاية واما
ان ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الثالث فبديهى البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم
والظن والعلم واما الثانى فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم وجوب عمله فهو معنى مجازى للعلم ويرد
عليه ما سبق واما الاول لو كان هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد وعلم الفقه ففيه ان المراد فى تعريف الفقه من العلم
هو الادراك العلمى للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على الظهر الوجوه فى معنى العلم هنا كما حققناه فى اول
الكتاب ولكن ذلك لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو مظنون انه حكم الله وذلك لا يجدى فى كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك المعلوم
مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعى كون ذلك المظنون حكما شرعيا لنا حين انسداد باب العلم فيجب العمل به
فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونة واجب العمل فالحاصل ان المراد بالعلم
فى تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقى على الظهر الوجوه لكن متعلقه الظن بتحصيل الفقيه العلم بظنه الذى هو

حكم الله

١٩٢

حكم الله فى حقه بسبب تلك الكبرى الكلية الثابتة من الخارج فى يصير معنى قوله تعم لا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى
ولكن لا ينفع للخصم فى شىء فانا نعلم ان المظنون من ايات القران كذا ولا نقتفى غيره بان نقول هذا ليس بمظنون عند الله
ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليها من الخارج وبعد التسليم ثبوته لا يحصل منه شىء الا وجوب العمل على الظن
ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى ينفعك فى هذا المقام والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنا وقد يكون شيئا ثابتا
فى الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو واضح ثم لما طال الكلام لما سامحنا الخصم فى تسليم الاجماع على القاطع
للقائل او القيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع برأى الامام ولم يتحقق لنا بعد
وقوع هذا الاجتماع اما من ملاحظة فتاويهم صريحا او من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضاء نبيهم اما
الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الرسول والائمة والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب فى كل
وقت وفى زمان وان كان بعد الف سنة حجة لكل من يحصل له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف
من متاخرى اصحابنا فان سلم اجماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم ان فتويهم بذلك وتجويزهم العمل بظواهر الظواهر انما كان لاجل
انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع
من احوال السلف انهم كانوا يستدلون فى محاوراتهم ومناظراتهم بايات القران من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان
من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القراين والامارات وقد كان غضبا على الخصم في احتجاج
الى التنبيه كما نبه الصادق ع الراوى الذى كان يستمع الى غناء الجوارى حين جلوسه على الخلاء بظنه انه ليس بحرام لانه لم يأت
اليها برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا واستدلال ابى بكر لعمر حيث شك
فى موت النبى ص بقوله تعم انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجة علينا والحاصل ان دعوى الاجماع
على حجية ظواهر الكتاب حتى فى ايات غير العمل الظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور ايات التحريم فى كل ظن لم يقم على حجيته قاطع
حتى فى امثال زماننا التى انسد فيها باب العلم غالبا دعوى اندراج كامثله الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع فى
غاية الغرابة ومن الغرائب ان الجماعة المتمسكين فى اصالة حرمة الظن مطلقا حتى فى امثال زماننا بهذه الايات يستدلون فى
اثبات حجية اخبار الاحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان باب العلم فى امثال زماننا منسد والتكليف باق بالضرورة
فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق وفيه ما لا يخفى ان الاستدلال بهذا الدليل يقتضى حجية الظن مطلقا الا
ظنا قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يقال ان مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل بالظن المعلوم الحجية لان الظن المعلوم الحجية
لا يحتاج الى الاستدلال لان العمل عليه وعلى الخصم من ان الظن المعلوم الحجية علم وليس بظن كما مر والامر ظاهر فى سبيل المعارضة
ان هذا الدليل العقلى القاطع فى امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطلقا الا ظنا قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة
الى الاستثناء لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حرمة العمل به قطعا فالحاصل ان الايات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها من اخراج الظن

الظن المعلوم الحجية ويجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته فارتفع بهذا الدليل القطعي العقلي الظهور
الذي ادعيت من الاية وصار المحصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت
حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان القطعي الذي تداوله المجتهدون في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بيان
كثير وتطويل غفير وقد شرحنا ذلك واوضحنا في مبحث حجية الاخبار الاحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل
في الظن الحجية الا ما اخرجه الدليل وبيناه وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وان
واجعه ومن قبيل البرهان المذكور براهين اخر التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولا اعمال
ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك ادلة على حجية ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه
ظن ناش من دليل خاص وتداول هذه الطريقة وتظافرها كلما تم بذلك من اجلى الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى
الاجماع المدعى حجية ظواهر التحريم مطلقا اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكلما تم هذه تنادي بانها مخصصة بغير ايات تحريم
الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة يعني ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا ظواهر ايات التحريم في زمان انسداد باب العلم
فكما ان المسلم نكتفي منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم الظواهر بحيث يشمل ايات التحريم مطلقا وان
الى ما اكتفينا به من ان تلك الايات ظنون ظواهرها لا قاطع عليها والان يوشك ان ندعي الاجماع على ان تلك الظواهر ليست
بحجة بما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالادلة المذكورة التي مفادها حجية
ظن المجتهد من حيث انه ظنه لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص ولا يحتاج الى هذا الاستدلال ثم بعد التامل في جميع ما ذكرنا
يظهر لك الجواب عما قد يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك البراهين العمل على الظن
مطلقا ومنه ظن ان ايات التحريم ذلك ايضا ظنون وظواهر ايضا لما ذكرناه من دخول ظواهر الكتاب تحت ايات التحريم والتجوز فيها
وتلك الكلي فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز في ايات التحريم فيقال ان الاجماع على حجية الظواهر اجماعا الا قرينة على التخصيص ايات التحريم
او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا تقبل التخصيص فهي مبطلة لايات التحريم بعمومها ومخصصة لها بغير صورة انسداد
باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر ايات التحريم لعدم امكان تخصيص القطع وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوها ليس
من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها في الخطوة وبينه ايضا وما صله اما منع حصول الظن بها سيما مع ملاحظة ابتناء الشريعة على
جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان الاستثناء مما يدل على مراد الشارع مثلا ان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن واما
بمنع انسداد باب العلم في موارد دخل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل به فيرجع الى سائر الادلة ويعمل عليه وان وافق
مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحيرة والاضطرار وانسداد باب العلم وعلى المدعي عهدة دعوى
العلم والضرورة ومن الغرائب عند ما استغربناه سابقا من الجمع بين الاستدلال بالعمومات على حرمة العمل بالظن في سائر المواضع والاستدلال
في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم تكليف ما لا يطاق وما قد نسمعه في عصرنا من ان انا كلفنا بالواقع لا

والظن ولما كان العلم مطابقا للواقع قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسد بابه انفتح باب الظن على الاطلاق بحرمته وكونه كالميتة
الميتة في المخمصة فقد تبين ما يندفع به الخلط وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظن الكلي في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض
في الكل وذلك لان الناظر يرى اتقاله اصالة الحرمة العمل بالظن مطلقا والاستدلال بهذا الدليل انما لا يخفى على ذي شعور وهن هذا الكلام
للاحتياج الى البيان لكن لما مرنا في دهرنا ممتحنين بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل في الاوائل والاواخر فقد ادعى الاعلى ابن ميثم
الامر على بعض الطلبة اني اتكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم اتعد الى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل المعونة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد
في بعض المسائل واغلبها فالظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب اكل الميتة فان كان هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا لعدم
اختصاصه بظن دون ظن وان كان ظن علم حجيته فنقول لك بين لي انه هل ثبت حجيته مطلقا يعني في حال الحضور للامام وغيبته وفي امثال
زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فمع انه لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فيه
فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصلناه في محله وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا كون حجيته الكتاب
اجماعيا تم الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصالة البراءة ان سلم قطعيته شيئا من الفقه ايضا فنقول ان
ذلك ليس من باب انسداد العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان الثاني فبين لي انه اي ظن لا يجوز العمل به
للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولنختم الكلام بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير حري
من مثلي بل هو اي كلام لا يرد عليه كلام عند الكلام الملك العلام واوليائه الكرام ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى
على حجية ظواهر الكتاب ونقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها ومظنون عندهم وفيما يحصل الظن به
لكل اهل اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على حجيته لذلك الا دعوى ان كل من يحصل
له الظن فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك بمعنى ان علماء الامة اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه
بحيث يحصل له القطع بان راي الامام في هذه المسالة ان من يحصل له الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل
فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر فلا دونه خرط القتاد فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك
في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو والا فلا
كلام لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد وايضا دعوى الاجماع على حجية الظواهر على ما هو ظاهر الايات في نفس الامر
لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فان الاجماع انما يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم
من ذلك ان مدعي الاجماع على حجية الظواهر فرض كون العام المخصص ظاهرا في الباقي يعني لما خرج الظنون المجوزة مثل قول
ذي اليد والعدلين والضيق القبلة والوقت ونحو ذلك من عموم ايات التحريم بقي تلك الايات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة
والغلبة ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك تخصيص اخر في افراد العام ولا نسلم ذلك الظهور في الباقي بالنسبة
اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظاهر في نفس الامر يقينا او بحسب ظن
مدعي الاجماع والاول ممنوع والثاني لا ينفع في حقية دعوى الاجماع وهذا اعلاف دعوى الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة

مع ان ظن المجتهد حجة عنده عليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة على كل احد وهو شيء واحد
لا انها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص في كونها ظاهرا فان قلت انا ندعي الاجماع على ان الظن
الحاصل من القرآن حجة لانه لا اجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع
وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز الصلوة في الحمام اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذلك
حرمة التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا في
انه يجوز له العمل بما ادى اليه ظنه ولمقلده تقليده ودعوى هذا الاجماع اشتهر بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال
هل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل الشهيد ره اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ ثم او معذور
في ذلك لانه ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة
وكيف لا يحصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار الماخذ الراجح في النظر فيها ورجحانها على الاصل
في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة على الاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن الحاصل
من الكتاب يوجب كون العمل بآيات التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب كون جواز العمل على
مقتضى الشهرة لمن ترجح في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من آيات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة فانه ظن اضافي بالنسبة
الى المجتهد قلت اولا انا ايضا نقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها يفيد الظن مع قطع النظر
عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول انفهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصوص وظهوره في الباقي في نفسه ممن لكن الباقي
تزيد الخطاء بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظها بالنسبة الى وقته وظهور آيات التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة
مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم فيه منع واضح فيندفع النقل لامر ترجح في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من
محل الغفلة فلا يصير حجة على احد وثانيا نجيب عنها بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المحتملة الا ترى
انك تقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا فان من يقول بكفرهم
بظن اجتهادي يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية وقطعية كلا بل يقول ان الظن بنجاسة الظني انه كافر يحتاج اثبات حجية هذا
الظن وعمله على راي بنجاسة المجسمة الى دليل آخر وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجمال
فقط فكلما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية مثل العام
المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص سيما مع ما يظهر من جل العلماء القول بحجية ظن المجتهد مطلقا كما لا يخفى على من
تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في آخر الكلام فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا انه ظن حاصل من الآية والحاصل
انا نقول اما ان تقول ان الاجماع منعقد على حجية الظنون الحاصلة للمشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعي
واما ان تقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل للمجتهد من الظن الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض

والعلاج

بالعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد مع مدخلية الكتاب فيه ولكن من حيث ان الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله في جملتها في
حرمة العمل بالظن واما ان تقول ان الاجماع منعقد على حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده
في امثال زماننا فان كان الاول فقد سلمناه لك ولا ينفعك واما الثاني فلم لا يستلزم عدم حجية ظن المجتهد المعتمد على الظن لم
يحصل الا من الكتاب او مما هو مثله من المتون القطعية لنا اذا اداه ظننا اليه فلا بد لك ان تقول ان الاجماع منعقد في
جواز اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا لزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد ره ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز
له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه
فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد
والقول بان ظن المجتهد من حيث انه ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك باصالة حرمة العمل بالظن والا لزم التناقض فان قلت انا
لا نقول بان ظن مثل الشهيد ليس بحجة عليه ولا على مقلده ولا نقول بانه آثم بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن
نقول الحق والتحقيق في نفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القرآن قطعيا بالعمل
قلت مع ان ذلك خروج عن المتنازع اذ التنازع بعد انسداد باب العلم فاذا رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بد
ان نرجع الى اثباته ونحن لما بينا ذلك في بحث خبر الواحد وفصلناه فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول
هنا في الجملة ان ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اصل البراءة ايضا قطعي
قلت نمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية التي اكثر موارده على الادلة الظنية وثانيا انها لا
يثبت الفقه ولا الاحكام التفصيلية اليقينية ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذا الاستصحاب ليس بقطعي
ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار الآحاد قطعي لدلالة الآيات والاجماع قلت دلالة الآيات غير واضحة والاجماع ممنوع ودعوى
الاجماع مع ظنيتها من السيد والشيخ متعارضة مع ان المسلم منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم
في معنى العدالة واكتفاء الشيخ بالتحرز عن الكذب واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم في المزكي
بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين واختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكي للمجتهد في معنى
العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال في مخالفة الاخبار ومخالفة بعضها لبعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح
والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو الاسناد وموافقة الاصل ومخالفة العامة وغير ذلك واختلاف المرجحات
المنصوصة بحيث لا يرجع فيها الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبين في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان دعوى
الاجماع على حجية اخبار الآحاد مما لا ينفع في شيء من الاحكام من جهة صيرورتها قطعية وادعى بعضهم اهل عصرنا الاجماع
على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الآحاد بنوعهما ونحن بمعزل عن ذلك فهما وتصورا ولا نتصور لذلك معنى
الا ان ما يضطر اليه المجتهد في زمان الحيرة ويفهمه فهو حجة عليه ولا اختصاص لذلك بالكتاب واخبار الآحاد وان ادعى الحصر

وهو الاجماع قلت ان الشهيد ايضا
يقيم البرهان لسبب انسداد باب
العلم وانحصار المناص صح

في ذلك فهو مترتب عليه والتوصل الى القدح في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضي بسطا واطنابا بل الكلام في ذلك
مما لا يسعه هذا ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون من باب القانون لما انطوى عن ذكره وهو ان الاجماع المدعى على حجية الظنون
المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتها ودلالتها او كيفية العلاج في تعارضها والقدر الذي
يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم
عليها دلالة وجعلا وتعديلا وترجيحا لان فيها نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال في منافاة بعضها مع البعض
وترجيح بعضها على البعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذلك
كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجية مثل النزاع في ان الخبر الصحيح المنجبر حجة ام لا والموثق حجة ام لا ام الخبر المتحرز عن الكذب حجة
ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما زكاه عدل واحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جائز ام لا
فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد مكابرة فان قلت ان الاخبار الواردة في
علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز الاجتهاد
في النقل والتأمل في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يجدي لك نفعا انها انما تدل على
الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الواردة
في تعيين الامام اذا تشاح الائمة او المأمومون انما هو بعد حصول حجية الائمة للامامة فكذلك فيما نحن فيه فان قلت نعم ولكن
هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ الاية فالاية تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذي ثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخل في المنطوق او
مفهوم قلت لا ولا قولكم بحجية الخبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فهو يقتضي ظاهره حصول العلم بالصدق
لا كفاية الظن سلمنا كفاية الظن بتقريب ان العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه فاذا دل الاية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد
للظن فلم لم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التبين بقدر ما يحصل من خبر العدل لكن نقول يلزم من هذا جواز العمل
بالشهرة ايضا اذ هو ايضا مفيد للظن من جهة التبين فان قلت ان النبأ ظاهر في الخبر عن اليقين والشهرة اخبار عن الرأي
والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية لاجل اثبات العدالة التي هي غالبا مبتنية على الاخبار عن الاجتهاد فان قلت جعلت
النبأ اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات واليقينيات فلم تعتمد على اثبات العدالة
التي هي شرط قبول الخبر في نفسه ان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي فما الدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي
ادعيت يهدم الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على ان الحجية انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العدل
يقتضي ان الاكتفاء بالعدل ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابة القوم بها لا تزال
بعدم الاعتقاد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر في الخبر فدلالة الاية على الاكتفاء بالاطمينان الظني والتمسك

بالاية

بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب عماد الخصم في الاعتماد على الاجماع على
حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث للاطمينان عادة
ويتشعب من ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية كلها مبتنية على ذلك الاصل ويحصل التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل [illegible]
تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي اثبات الالم وشد العظم وقول المقوم والقاسم والمترجم
وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تراهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة
لاجل ترددهم في انه خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات
والمعتمد انما هو الظن وهذه الاية تدل على الاعتماد بعد الاخبار لعله مع ان في الاستدلال بالاية في حجية اصل خبر
الواحد اشكالات عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان النبأ
اعم من الرواية والشهادة وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية
ومع ذلك استدلوا في المقامين لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كانت الاية دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة و
فيلزم ان يكون المراد من الاية ان الرجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم نعلم انه منفردا وبشرط انضمامه
مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير
الشهادة ومنضما الى الغير في الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققنا في محله اذ هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و
المجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الاية كفاية الواحد والشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية ظاهرة فيما هو بالشهادة
اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفاية التبين للفاسق في
الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على عدم قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بها على كفاية
الانفراد في الرواية او الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتبين فلا بد في
تصحيح الاستدلال بالاية على حجية الخبر المنفرد من ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا غائلة في التزامه لثبوت دليل آخر
في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من الايراد على ان الاية تدل على حجية الخبر من حيث هو موجب للاعتماد الحاصل بالظن
لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الاية ايضا لنا لا علينا فالكتاب الذي هو مدارهم في حجية الخبر ايضا بعد فرض تسليم كونه اجماعا
يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد يحتاج الى الاثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد
وعدمه وقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد
فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد في الشاهد وان قيل بانها خبر فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشاهد
والتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد للراوي سيما اذا كان خبره واحدا ويكفي قبول الواحد ولاجل

انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فلان المتبادر من الخبر والمتبادر في الاية هو مخبر عن الواقع بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو للاجماع او لاية النفر ولغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة غاية الامر انهما بكونهما تابعا وبالعرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر لظنه وبحسب معتقده وهذا لا يعطي حجيتها من حيث انهما نبأ فان المناط في الحجية هنا ايضا هو الظن وهذا الظن اعتبر حجيته
قول الطبيب واهل الخبرة لاجل كونهما موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا وشهادة لا اصالة فانهما ليسا بداخلين في احدهما انما الامر فيكفي العدل الواحد بل من يحصل به الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة فلان بنائها غالبا على العلم واعتبار التعدد فيها فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كان من فصل واكتفى هنا بالواحد دون الشاهد متمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد الواحد لا بل لكفاية الظن لا لانه شهادة واعتباره العدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية لا بد ان يقول بالتخصيص في حجية خبر الواحد ويشترط تعدد المخبر فيها لو كان الاخبار في تزكية الشاهد فيعتبر في الروايتين لا الشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه بكونه اجتهادا غير مانوس بمحاورتهم فانا لم نسمع من احد اشتراط روايتين في شيء وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت ان اخراجه من لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن استنباط حكم من العلم المستفادة من اية النبأ وقد بينا انه يثبت مقصودنا بقولنا الا علينا ثم استمع لما يتلى عليك مما وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق ظن المجتهد حجة فمنها ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل وترجيح احد الاصلين بسبب اعتضاده بالظاهر والعمل على الظاهر من حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة ما علي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب وعليك بملاحظة الباقي قال الشهيد الثاني في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظاهر فان كان الظاهر حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فهنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية وهي قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة والنجاسة في ماء او ثوب او ارض وبدن وشك في زوالها فانه يبنى على الاصل وان دل الظاهر على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة والصلوة او غيرهما من العبادات في فعل من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان

الظن
الاتيان به وعدم براءة الذمة من التكليف لكن الافعال للمكلفين بالعبادات انما يقع على الوجه المامور به فيرجح هذا الظاهر على الاصل والمحرج وساق الكلام في ذكر فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظاهر معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ثم ان الظهور اذا كان من دليل اخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور ان كان مما يمكن اثبات الحكم به فالواجب تقديم غيره عليه مطلقا وان كان مما لا يمكن اثبات الحكم به فما معنى تقديمه عليه الاصل في بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت فاي فائدة في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح يدور مدار الدليل القائم على حجية ما هو الظهور المطابق له فيرجح على الاصل او الدليلين المتخالفين الموافق احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدة او المرجحات على الاخر وانت كما ترى الكتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل ونفس الظاهر وتكلم عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظاهر وبعضهم يرجح الاصل بل الظاهر من كلام العلماء ان الشارع جعل ذلك مناط الحكم وبنى في بعض المواضع الحكم على الظاهر وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظاهر ايضا اصل من الاصول وذلك كما في نفي الضرر ونفي الحرج فقد تريهم يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون من فروعها القصر في السفر والتيمم عند الفرد والخيار عند الغبن وغير ذلك والا فمع حكم الشارع بوجوب القصر في السفر والتيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ولذلك تسيدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يدعونه وكذا الكلام في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا نظير البابين المتقدمين فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع الامثلة التي ثبت من الشارع تقديم الاصل كما في الطهارة والنجاسة كقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى تستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوزون الحيلة في الاخفاء كما روي انه رش على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج معللا فعله بان يقال لو حصل الشك ان هذا من ذلك وكذلك في تقديم الظاهر مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء اخر فان الظاهر ان المكلف لا يخرج من فعل الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة ايضا قد ثبتت باجماعهم واخبارهم وكذلك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من كلام العلماء ان هيهنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم النذر وقاعدة اليقين يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب براءة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب ومثل ما لو حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة والغلبة وغلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة التنبيه او من جهة التنصيص والتنبيه من المذكورات

النص والتنصيص

عموم من وجه فكما انه قد يحصل بين نقل الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه فكذلك في المذكورات فقد تقع بين قاعدة
اليقين وقاعدة العمل بالظاهر تعارض من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح بعضها
على بعض فما وقع الاجماع على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما يعتضد احد الطرفين برواية او ظاهر ونحوها
فيرجح على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر اخر او اصل اخر فيعمل
عليه واما لا يحصل فيتوقف فيه ويعمل على مقتضى التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر والظن الحاصل من
العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد عليه الشارع وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطريقتهم فان قلت
ان كلا تم منه في بيان تحقيق معنى المدعي في صورة الدعوى في تقديم الظاهر فانما يدل ان الظهور يقتضي كون من يخالف
مدعيا لهذا التحقيق حقيقة لفظ المدعي الوارد في الاخبار فقولهم ان الظاهر مقدم على الاصل يدلون به ان من يدعي
الظاهر هو المنكر ويقدم قوله مع فقد البينة وذلك كما يقدمون قول البائع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقص
مع حضور المشتري حين الكيل لان الظاهر ان المشتري لا يسامح في ذلك فالقول قول البائع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم
اعم من ذلك كما ترى خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق وغيرهما وكذلك الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين
في مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما
مدعيا والاخر منكرا وكذلك في متاع البيت لو تداعياه مع ثبوت يدهما معا عليه او يد وارثهما ويظهر ذلك غاية الوضوح
فيما لم يكن هنا تداع اصلا مثل ما لو كان الوارثان صغيرين واراد الحاكم احقاق الحق مع ان نقول ان القول في تحقيق المدعي
والمنكر ايضا مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين احدهما انه من اذا ترك ترك والثاني
انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الاخر ويكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة المطابقة للاصل او الظاهر فاذا توافقا
فلا خلاف فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الاخر فيبنى على تقديم الاصل او الظاهر فالكلام في تقديم احدهما
على الاخر اصل من الاصول ومن فروعه معرفة المدعي والمنكر وتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق للظاهر لان الظاهر مقدم
على الاخر ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة
احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظاهر والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة باعتبار ملاحظة المال والا فالاول
حقيقة اثنان كما يظهر من سائر الفقهاء وصرح بانه تثنية القول غير المحققين في الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا
الباب تجويزهم العمل بالظن والظن في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل البحث حرمة العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي
البحث حرمة العمل بالظن في الظن في نفس الحكم الشرعي فلا خلط وتتبع موارد تقديم الظاهر المراد في العمل بالظن لغسالة
او في طين الطريق وغيرهما ان ظن حصول ملاقاة النجاسة يوجب الحكم بالنجاسة فان ملاقاة النجس من الاسباب الشرعية
الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذا الظن بكون الجلد المطروح مذكى اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن كوجوده في بلاد المسلمين التي لا يتداولها

الكفار

الكفار فالبناء مع ان الاصل عدم التذكية وكذا الظن بكون الشهر السابق على رمضان تماما بسبب غلبة كون شهر تماما وشهر ناقصا
وهكذا الى اخر السنة وكون رمضان ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الاخر من رمضان عيدا لسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار
على قول من يعمل بهذا الظن وهكذا العمل على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف عالما
بحيث لا يخرج عن فعل الا بعد اداء ما يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن
يدعي صحة المعاملة اذا اختلف فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون او الافاقة او الصغر او الكبر او الرشد وعدمه
وهكذا فان الظن بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا فيترتب عليه الحكم بمقتضى الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة المهر
وانكر الزوج من الاصل فان الظاهر ان المرأة لا تخلو من مهر بل ومن مهر المثل لحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه وكذا
في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظاهر فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا نزاع في جواز العمل
بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقال الشيء الفلاني واجب للشهرة وحرام كذلك
لان الشيء الفلاني الثابت حكمه في الواقع قد ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السبب ايضا من الاحكام الشرعية الوضعية
مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوع كما في اثبات الحكم والذي قرع سمعك في ذلك انما هو في ماهية الموضوع
ومفهومه حيث يرجع فيها الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة عدم النقل ونحو ذلك كالبيع
والاقباض والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذلك الكلام في مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل هو
من باب الاضطرار وكونه من جملة ظنون المجتهد وانه من باب الخبر والرواية والشهادة ومن هذا الباب تزكية العدل ايضا وا
الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص من اجماع او خبر قطعي
فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو مما ينفعنا ولا يضرنا فان ذلك ليس بمخصوص
كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل ان في موارد تقديم الظاهر على الاصل انما هو في حكم الشرع بمجرد ظن بخصوص سبب ومن
نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما ان نسلم ان العمل على الظاهر مما استفيد من الشرع فهو
قاطع الكلام من راس لان الظاهر معناه ما يوجب الظن كما بينا ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء بغلبة الظن والقرائن
وان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء استنبطوا هذا الاساس بعد غيبة الامام وانقطاعهم عن تحصيل العلم فهو
ايضا يكفينا الظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلت ان
ذلك انما هو في كلام اكثرهم لا بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا لان بذلك يدفع دعوى
اجماعك على ان حجية ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان كل المفتين
بذلك ممن لا يكون ممن اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وان ذلك باثباته مع ملاحظة ما ذكر واذا بلغ الكلام الى هنا فان
كان امكنك نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي نبهناك عليه فنقول فان فتحنا بهذا

تعارض اصل ظاهر

هذا التقرير بابا ولكن لما علق ذلك ان اغلاق اخر فان كلامهم ينادي باعلى صوت بان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على المجتهد
من حيث هو في باب الترجيح بين معارضة الاصل والظاهر فقد اختلفوا غاية الاختلاف فرجح بعضهم الظاهر في بعض المواضع
والاخر الاصل وعكسوا في بعض مواضع اخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هناك اشكال اخر وهو ان من جملة
الظواهر غلبة الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن ابدا في فعل جماعة
منهم او في زمان دون زمان فيحتاج في تعيين اصل الظهور والتميز في نفسها الى اجتهاد اخر فضلا عن ملاحظة معارضتها
ويشيرها ما ذكرنا كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح على الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل
لم تظهر منه خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة
اليقين المستفادة عن الاخبار لابد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري او الظن اليقيني العمل الا
باليقين كذلك والمفروض ان الظهور حصل بسبب الحكم من جهة الغلبة والقرائن ظن يقيني العمل والا لما ساغ تقديمه على الاصل
مطلقا فيصير مفاد القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل تحقق بسبب الحكم المخالف للحكم الاول فيحتاج
فيما يعمل في الاصل ويترك الظاهر الى دليل خارج فتقديم الاصل على الظاهر هو مخالف للقاعدة ومخصص لها فيصير المعنى
ح يجوز نقض اليقين السابق من المعنيين باليقين اللاحق باي من المعنيين الا في مثل اليقين بالطهارة مثلا
في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مطلقا بل انما يجوز نقضه باليقين النفس الامري مثل رؤيته
وقوع البول عليها ومع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبة الظن بحصول السبب
وملاقاة النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو النفس الامري والعمل
بالظاهر يحتاج الى الدليل يعني لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا في بعض الصور الذي ثبت العمل عليه بدليل خاص
وعلى هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم الاصل مطلقا او الظاهر مطلقا فما وجه الفرق
والتفصيل الا من اجل متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر والتحقيق ان تنبيهات الشارع
في الاخبار يفيد اعتبار غلبة الظن بخصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام واخبار مسألة
تداعي الزوجين وسائر سيرة الشارع من تغسيل الميت المجهول في بلاد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد
المسلمين مع الجهالة وامثال ذلك وتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظاهر ولاحظهم يقتصرون بالظن الحاصل من الغلبة واذا
تحقق لك ما ذكرناه يمكنك ان تطرد الكلام الى حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع وما يثبت به نفس الحكم
الشرعي وادلتها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوى العلماء
الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب الظن بالمسبب فاذا جاز

الاكتفا

ومن ثمرات الفقهى الدالة على ان ظن المجتهد حجة

الاكتفاء بظن السبب في اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايضا فليدبر ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مواقيت
القضاء في مسألة تحمل ترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض فالاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد
جواز العمل بالظن مطلقا كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور في مسألة ما لو فاته ما لم يحصه قضى حتى يغلب على الظن الوفاء الى ان قال
وللفاضل وجه بالبناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة ره في النهاية في
حجية الاستصحاب انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا ايضا يقتضي العموم وامثال ذلك كثيرة
ومنها ما ذكره الشهيد ره في الذكرى في مسألة حجية الشهرة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يفيد العموم ومنها ما ذكره
العلامة ره في المخ في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث تمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استحباب رفع اليدين
بالتكبيرات في صلوة الاموات ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يجعل ذلك من اجل المسامحة في السنن ومنها ترددهم وتوقفهم في
كثير من المسائل من جهة الاصل والاطلاق كلام الاصحاب في كثير جدا فمنها ما ذكره العلامة ره في المنتهى في مسألة لحاق غير
صوم رمضان من الصيام الواجب في بطلانه بتعمد الجنابة حتى الصباح فان قاعدتهم في التوقف هو تعارض ادلة
الطرفين في خصوص المسألة وان كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين في رسالته الموسومة
بجامع الفوائد في شرح ديباجة القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعدل والاورع في التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقوى
وان كان لنا كلام على اطلاق القول بالارجحية سيجيء في محله ان شاء الله تعالى ومن ذلك يظهر ان البناء فيه على الظن كما
ان المجتهد ايضا بناؤه على الظن في متابعة الامارات واختياره الاقوى ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت
مطلقا مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل له من متابعة الحي وبقي الباقي فانه لا معنى لذلك الا العمل على
قول الحي تعبدا لا انه مظنون والا فكثيرا ما يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة
الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض التعبد والقول بان قول الميت لا يفيد الظن خرافة من القول اذ لا
مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن اذ كلاهما انما يعتمدان على ادلة متحدة الماخذ والحاصل ان الجاهل الغافل معذور
في العمل بما يجزم به او يظن انه حكم الله من اي طريق يكون كما سنحققه انشاء الله تعالى والعامي ما دام غافلا ليس تكليفه الا ما ادعى
وبعد تفطنه للاشكالات والخلافات فهو مكلف بما اداه اليه علمه او ظنه فيبقى الكلام في تحقيق العلماء المسألة لاجل تنبيه
العوام وارشادهم من باب الاستكمال فان فائدة معرفة العلماء حين مناظرتهم في المسألة انما يلاحظون حال المسألة
في نفس الامر بمعنى انهم يبحثون وينظرون في ان المعتمد في نفس الامر اي شخص هو حتى يلزم المقلد المتفطن بتبعه
فح لا معنى لسد الاظهار بحرمة العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم ح ان يقولوا ان لا اعتماد على قول
احد في نفس الامر الا على قول المجتهد الحي فيما المقلدون المتفطنون اعملوا على هذا دون غيره فح لا بد ان يثبتوا ان قول
الميت ليس بمعتمد وقول الحي معتمد ولا مدخل هنا لاصالة حرمة العمل بالظن ولا مناص في ذلك الا بالتمسك باجماع قوي

وليسلهم في ذلك شيء الا الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسيتضح ضعفه في محله اما بالخصوص الظنون الحاصلة للمقلد المتفقة

بالنسبة الى قول الاحياء او الاموات او هما معا ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد الحي فبقي

الظن الحاصل من تقليد الميت حراما فلا يجوز له العمل به بتقريب تعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن وتنبيههم عليه وان خبير

بان الظن من الظن في ادلتهم هو الظن النفس الامري والظنان النفس الامريان على طرفي النقيض مما لا يجتمعان ابدا فلا يمكن

ان يقال ان حصل الظن النفس الامري بقول الميت والظن النفس الامري على طرف النقيض خلافه بقول الحي فاصالة حرمة العمل بالظن

يقتضي عدم جواز العمل به خرج تقليد الحي بالاجماع وبقي تقليد الميت تحت العموم وكذا لا يمكن هذا الكلام ان حصل الظن النفس الامري

بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول الحي ظنا وكذا العكس فلا بد ان يقال المراد بالظن في ادلة التحريم هو الامور التي تفيد

الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يقال المراد بالظن في الايات هو عدم العلم يعني حرم

العمل بغير علم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي فح يصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب التعبد ويصير العمل بقول الحي من باب البينة

فان حجيتها من باب وضع الشارع لا من باب افادتها الظن وان كان غالبا يفيد الظن فهي ايضا من باب التعبد ولذلك لم يسمع في بعض المواضع

شهادة رجل وامراتين ولا يسمع في موضع آخر مع ان افادتها اقوى من شهادة رجلين وهكذا وان صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك

مع ما يعتبر الاعلم والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع ان ذلك تحصيل الظن النفس الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول

الميت وعدل المقلد عنه الى الاحياء المختلفين مع الميت في القول المتفرقين في الاراء فكيف يقال العدول تحريا للاقوى والارجح والاقرب من فتاوى

الاحياء الى نفس الامر ان هذا اقرب الى نفس الامر مع ان المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى نفس الامر ولا معنى للاقربية الى

نفس الامر بارادة الاقرب اليه بالنسبة الى سائر الاحياء اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظهر ان المعيار لا بد ان يكون في اول الامر

هو الراجح في نفس الامر وان كان هو قول الميت وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلام من المختلفين في المقتضى على قولهم

بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب البينة بل هو حكم عقلي

فان مبناه وجوب معرفة احكام الله اما علما او ظنا وهو مثل وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية

العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد بان لله احكاما وشرايع فهو اما ان يقصد تحصيله او يتبع الامرين بالمعروف كيفي

كان فاما ان يحصل له الجزم بحكم الله ولو بتقليد امام او الظن به او الظن باحد الامور التي حكم الله فيها سواء كان غافلا او ذاه

فلا مرتبة من تلك المراتب او مقصرا وحصل له بحسب ظنه بمرشده احد المذكورات ولا ريب ان الادلة الدالة على جواز التقليد

من النقل والعقل ايضا انما يدل على لزوم تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان اية النفر يدل على ان البعيدين عن ساحة الشارع

ومن يقوم مقامه لا بد ان يحصلوا احكام النفس الامري بالاخذ عن النافرين اما علما واما ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك

وكذلك دليل العقل يقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما بها او ظنا اجماليا او بالاخذ من احد من الامور التي توجب ذلك

وظهر ان الذي يدعي من قال من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه

على اطلاقه ما سيجيء في محله ان في كلامهم ما ينافيه ايضا كما عرفت ومن هذا يظهر بطلان قول اخصامنا في المسئلة القائلين بحرمة

ومنها انه يجب على المجتهد حمل مذهبه ساير اصحابنا ونسبه اليه

٢٠١

عمل ٣

المجتهد على الظن لا الظن المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كانت الشهرة تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر فيقدم

مقتضى الخبر فيها لانه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لا انه يجوز العمل بهذا الظن ومن ذلك لعدم امكان

اجتماع الظنين في موضوع واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة في نفس الامر وهو كما ترى مما لا تقول به الفضلاء

الخصماء فضلا من موافقينا في القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن باحد طرفي المسئلة وكان

في الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول الظن النفس الامري ح بالخبر فيكون العمل ح تعبديا وذلك لانا لا نسلم حصول الظن بالقياس سيما فيما لنا

خبر ونشير اليه سلمنا لكنا نقول ح لا نعمل بالقياس ولا بالخبر بل هذا وعدم حصول الظن منهما بل نعمل بالاصول او القواعد فنحكم بالتخيير ح وعلمنا علمنا

ح على ما هو مقتضى القياس لو اخرناه ليس من جهة انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن

اصلا مع ان ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعاة التراجيح بينها اذ اختلفت لو ترجيح ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة

الاخبار العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة ما وضح بيان بطلان بناء رفع الت

بين الاخبار بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب التراجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو الظن بنفس الامر في نفس الامر

لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر وتحصيل الشهرة دون الخبر فيكون مقتضى

الخبر موهوما فلو عملنا عليه ح لما عملنا بالظن النفس الامري في نفس الامر فاذا اردت التعميم والتخصيص في اصل حرمة العمل بالظن

فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال الاضطرار مثلا لانه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها

بسبب الخبر وقد تقدم منا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان ايات النبأ لا تدل الا على ان

حجيته ليس الا من جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون

وينادي بذلك ساير الكلمات والاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في اخر الكتاب فانه كلها

يدل على ان حجية ذلك من باب تحقيق مراتب الظن وايضا المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الاخبار العلاجية

ان الظن الحاصل بالروايات حجة لانه حجة من حيث انه خبر وراوية فعلى مدعي الخصوصية الاثبات كما في البينة واني له باثباتها فان قلت

ما ذكرته يرد على التراجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايضا مبنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة

ايضا تعبدية ولا بد ان تكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع

بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غايتهما ثبوت حجيتهما لا انحصار الحجية فيهما ولا استبعاد في ان يبني

الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما نعلم في قاعدة اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه

التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى نفس الامر منهما كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الذبابة

الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت البينات فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما

وبيان الحقوق يثبت بادلة البينة والاقرار البينة بلفظ لزم

هو ابح منها صوء من حيث الدلول لم يلتفتوا الى نفس الامر ان لم يكن هنا ظن ثالث مانع من تحصيل الاقرب الى نفس الامر
فى نفس الامر فان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايض تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء فى تعارض بينة الداخل
والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر اما من جهة القرب الى نفس الامر كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما
الى الاخبار الواردة فى تقديم الداخل او كافادة كون التاسيس اولى من التاكيد ونحوه منضما الى الاخبار الواردة فيه فى
تقديم الخارج او كان هناك ظن ثالث مانع عن تحصيل الظن لنفس الامر بتاكيدها فنقتصر فى المرجحات على التعبد ونعمل بما ورد
فى الاخبار من تقديم ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك فى تعارض تلك الاخبار الواردة فى حكمها ايض من العمل بالظن لنفس الامر
بالنظر الى متابعة ايهما تعبدا ولا يمكن جريان ذلك فى الاخبار المتعارضة فى المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية
على التعبد كما سنشير اليه فى الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذى اليد على غيره او العكس مع ان ظ كلامهم فى البينات مفروض
فيما لم يحصل الظن بعينى المنين وتعارض البينات وح فلا مانع من مراعات نفس الامر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم
القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الحجتين لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الاخبار العلاجية عليه كما سنبينه فى الخاتمة
وليس شىء نعول عليه وكذا الكلام فى التقليد والفتاوى فان قلت ان ما دل على حرمة العمل بالقياس شرعا يدل على كون العمل بغير
خبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة فهذا ايض كالحصر والتحديد فى البينة قلت لا دلالة فى ذلك على ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون
العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالحجة لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول
فلانا لا نسلم كون القياس مفيدا للظن سيما بعدما ورد فى الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه ع فى بيان
عدم الجواز من جهة ان دين الله لا يصاب بالقياس لان الحكم الكامنة فى الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وقد روى فى الكافى فى
القوى عن عثمان بن عيسى قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله لا يسئل كيف احل وكيف حرم وفى
ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يحصل بمجرد المناسبة والمماثلة ظن للقياس الا ترى انهم ع ذكروا
فى اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا ع فى وجه الردع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين ادم ونفسه فقاس ادم بالطين
ففى رواية الحسين بن صباح عن ابيه عن ابى عبد الله ع قال ان ابليس قاس نفسه بادم فقال خلقتنى من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر
الذى خلق الله منه ادم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفى معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشى وقد ذكروا ع فى
الاخبار مواضع شتى فى رد ابى حنيفة تدل على عدم صحة القياس فى الاصل مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا
باربع مع ان القتل اكبر والمنى يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكثر وان صوم الحائض تقضى دون صلوتها مع انها
اكبر وجعل للرجل فى الميراث سهمين وللمرأة سهما مع انها اضعف وان يد السارق تقطع بعشرة دراهم وتودى بخمسمائة دينار
وهى فى العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة منصوص العلة ايض فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة
فيه قاطعا به لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا يدركه الاوهام البادية فاما لا يحصل الظن فى القياس اصلا او ظن بادى

لايعتنون

لا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التامل
وملاحظة ما ذكروه وان كان يفيد الظن فى بادى النظر حين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادة
الظن بان الشارع حكم بكذا لا لانه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يقال ان المراد بنهيهم ع عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة
والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهمونه والاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم
ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العلة فيه من النص الصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب انه لكل مصلحة موجودة لشىء فى نفس الامر حكم فى
نفس الامر يترتب عليه فان كان شىء فى نفس الامر سما فحكمه فى نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذلك اذا كان شىء فى نفس
اى فى نفس الامر ترياقا فالحكم م
الامر لزوم ارتكابه لو اطلع عليه وهكذا الكلام فى الكل والعقل يستقل بهذا الحكم وهؤلاء القايسون اذا راوا ان الله تعالى حكم بحكم
فى شخص خاص فيتحرون فى تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم
المذكور فى الشىء المماثل له لاقتضاء العلة ذلك لا لان الشارع حكم فى ذلك ايض كذلك لاجل هذه العلة وقولهم ع
بخلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما فى معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الكلينى
عن محمد بن حكيم قال قلت لابى الحسن موسى ع الى ان قال فربما ورد علينا الشىء لم ياتنا فيه عنك ولا عن ابائك شىء فنظرنا الى احسن
ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات فى ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم
قال لعن الله فلانا كان يقول قال على وقلت الحديث ويؤدى مؤداه موثقة سماعة عنه ع وعن الزمخشرى فى ربيع الابرار
قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة على رسول الله ص اربعمائة حديث واكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله ص للفرس سهمان
وللرجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله ص البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان ع يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة
القرعة قمار واما الثانى يعنى ان تجويزهم ع للعمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكن لانه مفيد للظن بمرادهم ع فنقدم مقدمة وهى
فذلكة المقام ان الحكم الشرعى هو ما كتب الله على عباده فى نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسوله وامنائه
والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله وامنائه هو ما هو المراد منها فى نفس الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فهو المدرك
للحكم وعلم به وان لم يتحقق العلم وكلف بالظن لما مر بيانه ثم ان منها مظنونا فالظن بجواز العمل بها من الشارع وهى اقسام منها ما يثبت اصل الحكم
كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت به تحقق الحكم ووجود الموضوع الذى يتبعه الحكم كالغلبة والعادة والقرائن
التى يعتبرونها فى باب الترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المعتضد به على الاخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الشارع
فى الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله وفى الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتب الحكم الثابت للموضوع المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم
بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام فى الفرقة الثانية لا ينحصر فى ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية فى امثال زماننا بل هو حكم
وضعى وضعه الشارع المط فى جميع الاحوال بل هو ثابت فى بعضها ولو امكن حصول العلم كحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر
والحاصل ان هناك امورا ثبت العمل بها لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر وعدمها سواء كان مظنون الاصابة او عدمها والمظنون العدم
فمنها العمل على الظاهر من الغلبة والعادة والقرائن التى قد يحصل الاختلاف فى تعيين موارد العمل بها وان كان العمل بها فى الجملة اجماعيا ومنها العمل ع

على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانما يعمل عليها وان لم يحصل الظن بمفاد مقتضاه

بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي ترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسببية ترتب عليها الحكم والسببية وان لم يحصل الظن به في

نفس الامر ثم نقول النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم لا يتمكنون من النزاع فيها اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الا

وضع في العمل بعضها حتى يقال ان ذلك انما هو للاجماع بل بمعنى ان اجماعي ان العمل عليها جائز في الجملة وتعيين موضعها انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديره

ولاختصاصه بامثال زماننا وان كان في الفرقة الاولى فنقول الى دليل لهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخواتها فان كان الدليل هو الاجماع

والاخبار الدالة على الجواز فنقول انها مع تسليمها انما يدلان على انه يجوز العمل بها لا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي جواز العمل بغيرها انما يتم لو سلم اصالة

تحريم العمل بالظن وقد عرفت ان الجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه لاجل ان الظن الحاصل منها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان

مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ايضا جعلا له من باب الوضع وان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا

يحصل بها الظن والثاني مما يكذبه الوجدان بل الاعيان والاول انما لا يصدق الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار

والفتوى والاعتبار هو ان العمل بها لاجل انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا وكفى بالحيا ولا ريب انه قد يحصل

من اشتهار العمل بين الاصحاب ظن بانه مراد الامام ومذهب لا يحصل من خبر معارض لها وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على

حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بينا بل الظن بالاجماع اقوى افادة

الظن بمذهب الامام من خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفرق فلا بد اما من

القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب تتبع حكم اليقين السابق وان لم يحصل الظن بقائه بل وان حصل الظن بعدمه

فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو كان مفاده مظنونا واما من القول بان اخويه لا يفيدان الظن والا فظن المجتهد

بنفس الامر ليس معتبرا الا بما يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير

بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى يقال بامكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم لو حصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول

الوقت في مثل الالات التي يستفاد منها الساعة والقبلة ولا يسكنون العمل بها مع ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء بالظن

وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم العمل بالظن ويجب متابعة

الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة كلام المعصوم وهذا كلام لا يفهم غيرهم فان دعوى قطعية الاخبار مع ان البديهة

بناءها يكذبها وشرحها مفصلا في شرايط الاجتهاد لا يفيد طايلا مع ظنية دلالاتها واختلافها واختلافاتها وتعارضها وعدم

المناص من تلك الاختلافات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل

عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقدمة والاتية الايات والاخبار مثل اية النفر وقوله

نعم فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق لابان تعلمت اوعليكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم عن فلان وفلان والطريقة

المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة من رجوع الشيعة والعوام الى قول العلماء من دون ان يسئلوا لهم متن الحديث

وكيف يمكن فهم الحديث للعوام الفاقد من اين ينفع تحرير العالم للراوي مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد

التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكروه وقد مر بعض كلماتهم في مسئلة البحث عن مخصص العام وسيجيء بعض منها في شرايط الاجتهاد والحق

ان الوقت اشرف من ان يصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول عليهم رضوان الله ذكرها

وذكر ما فيها ولما شاع في الاعصار المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا لم نخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم

ودفعها والخبير البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرناه في هذا الكتاب عما لم نذكره نسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخير والفضل

اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة وهي ان جواز الاجتهاد والتقليد

ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه فهو يجري

وجوب اطاعة الامام لانه لا مناص عن لزوم معرفة الحجة بعد غيبة الامام فهو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالفروع

هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة ويسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها الاصول وهو الاعتقادات التي لا تتعلق بالعمل

بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها انما البحث عن عوارض الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة

ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة

موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في غير حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي

يثبت بالعقل والنقل مثل المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي للرعية ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بتبعية الامام اما بالعقل

او بالنقل وهذا لما بعد حضور الامام سواء كان في حال حيوته وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من يدخل

في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع نبينا ان له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف باق لم ينقطع

وانه لا بد من تعلم هذه الاحكام على سبيل التفصيل بمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما

النقل فلكل ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم في الاحكام مع بداهة شركتنا مع

الحاضرين في التكليف بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم بالاحكام كلها على سبيل القطع بجميعها داخل فيه

وكذلك الظاهر ان العالم بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في ظهور الامام او غيبته

المنقطعة ولا يريب احد شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا بها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد

المطلق والمجتهد في الكل وكذلك اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص علمه واما جواز عمل الظان ببعضها

من الطرق الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي وعن الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق

الصحيحة كعالم امر غيرها بالغ رتبة الاجتهاد يليل من العلم حظا الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال فهيهنا مقامات

انه هل يجوز الاخذ عن غير المجتهد كالعامي المجتهد وهو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني

هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فلنحمل التحقيق فيهما ان من اوجب الرجوع الى المجتهد المصطلح

ان اراده مطلقا حتى على الغافل والجاهل راسا فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما لا يطاق

ومن جوز الرجوع الى غيره ان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما يتكيله يكون من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال وجوب

الاخذ عن المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف لا كما ان غير الغافل اذا تفطن لوجوب القول بالخليفة

وهو المحقق البهائي والمشهور رايه

وهو المحقق الاردبيلي وبعض

الا بالعقل او بالنقص ... فلذلك لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد الامام

وهو يعلم بالاصطلاح شرعية ... على ... تماما

ذهاب القول الاخير

بعد الرسول صلعم وتفطن للاختلاف او لزوم معرفة حال الامام وانه لابد من الرضا فيه بوصف يميّز به عما عداه وقصر في الاجتهاد
في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه واستاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فكذلك ما نحن فيه لابد ان يتفحص ويتامل في ان ما يعلم
ثبوته اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اتيانه والامتثال له من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما الغافل
عن لزوم التامل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا امام الا من قال والده بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه ولا يبلغ
فطنته فوق ذلك وكل من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه وامه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال في اوائل البلوغ
سيما اطفال العوام والبدو ونسوانهم واكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل وتكليف الغافل قبيح فالعبادات الصادرة منهم
ان وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء عليهم ايض لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم
مطابقته للواقع ايض بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايض لعين ما ذكروا ما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عمله
للواقع واما القضاء ففيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر ايض وجوب القضاء لان الا
في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ح ايض قول المش لعدم صحة قصد التقرب في هذه العبادة فيكون باطلا
فما اشتهر من علمائنا من بطلان عبادة من لم ياخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لابد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم
مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد مخصوصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايض لا يقال ان الاصل
حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكنه
معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرائطه غالبا ولا يجب عليه ذلك قبل البلوغ سلمنا لكن يمكن في حقه
ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن نحو تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزله بل يعتقد بمحض ظنه بوالديه وبمعلمه ان
العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط
ولم يكن غافلا عن مجتهد ومقلد له فهل يقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال ان المقصود منه غير ذلك ان يعذبه
الله تع على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد هذا الفرض قلنا كلا اما على هذا الموضع
ومع تسليمك للكبرى فلا ايراد القدح في الصغرى لانها وجدانية مع ان انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبديهة نعم
اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرة الناس مثلا فاذا لقي من هو اعلم من هؤلاء وراى مخالفة من هو
من هؤلاء اياهم يتزلزل ظنه السابق ويميل الى ما قاله هؤلاء ويعتقد ان الشريعة انما هو ذلك لا ما علمه هؤلاء الاولون و
هذه المرتبة ايض غافل عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل
بظنه الذي اطمئن به الى ان يعثر على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد
المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايض مجتهد بهذا المعنى والحاصل ان المراد من المجتهد في هذا المقام
هو الشخص الذي يجب الرجوع اليه ثم اذا تدرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة في الجملة فيظهر له ان الطريق هو الاستنباط عن الادلة

رد على القول الاول

وتحصيلها

وتحصيلها وان مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة ايضا غير خالص من الشبهة فهل هو مكلف بالظن الحاصل من الدليل
على اي نحو يكون او لابد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب
ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرر
في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن او لابد من تحصيل الظن القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم
في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام
اذ قد اثبتنا ان الاصوليين انسداد باب العلم والعمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه
من المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول بخروج الاخباريين من زمرة العلماء ايض
شطط من الكلام فهل تجد من نفسك الرخصة في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي لا يحق تقليده الا انه
يقلد ولا يجوز الاستفتاء منه ولا يجوز العمل برايه لانه اخباري او يقال ان العلامة على الاطلاق الحسن بن يوسف بن مطهر الحلي ليس
اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا وتعيينه ليس الا بالاجتهاد والظن فاذا
المجمع عليه حتى يتكل عليه فبقي المجتهد بالاصطلاح المتاخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل بالظن مع ان غاية
ما يثبت على هذا التسليم الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد في الكل وهو في غيره محل تامل وذلك لا يوجب تعيين العمل على الاول والحكم بحرمة
غيره والاصل ينفي تعيين الرجوع والذي يثبت اشتغال الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما معا لا وجوب احدهما المعين عند الله
المبهم عنده مع عدم العلم بتعيينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامل ثم تنزل هكذا الى ان يصل الى الطفل في اول
البلوغ ومما ذكر يظهر انه يجوز ان يبقى ظن المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق له ايض ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة مختلفة
في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بسبب الاطمينان الحاصل له وذلك لا ينافي كونه ظنا اذ ليس كل جاهل بشيء عالما
بذلك الشيء بل قد يعلم شيئا ولا يعلم انه يعلم فلا ينافي فيما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايض
ان لكل مرتبة من تلك المراتب مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به كما هو الشان في القطعيات ايض فمدرك الطفل في كل البقر
هو قول ابيه وامه او معلمه ودليله على حجيته ذلك عليه هو ما استحسن من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلابد ان يكون
مطلعا على الشرع وهكذا دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه هو ادلة
الفقه ودليله على الحجية هو كبرية الكليات الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف وسد باب العلم
عليه الا من هذا المجتهد ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من الادلة وانه يجوز له الاستنباط تاما او بعضا في المجتهد وغيره والمتجزي

وغيره فيقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف
على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسألة احاط بمداركها موقوف على جواز
اجتهادها في جميع المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف على جواز اجتهاده في انه يجوز له الاجتهاد وهكذا بالنسبة الى الطفل والحاصل انا
نقول لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين اخذا تكليفه بالاستدلال في حجية المدارك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فهو والا فالمطلق
العلم والا فهو الظن فعلى هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على حجية المسائل الظنية في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرية
الكلية المأخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على حجية المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده بكبريتها الكلية وكذلك
الطفل يستدل على حجية المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستصحاب وكما ان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد
ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطرق الى العلم وكذا الطفل يجتهد بفهمه في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك
بان مجتهد المقلد غير لايق للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن اطمينانه ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد اخر او ابطال تشكيك
المشكك فكذا حال الطفل فكما ان استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العارف المسامحة في ذلك فكذا الطفل في
فوق من العوام ان شككه مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول القول تزلزل
اطمينانه لا يجوز له العمل بعد ذلك بمجرد الظن بل لا يبقى ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فاخبره معتمد من
العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت او ان فلانا ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت تزلزل
ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتأمل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه واما تفصيل الكلام في المقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان
الناس في غير زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما مقلد ومن لم يكن من احد الصنفين فعبادته باطلة وان وافق الواقع ويؤدي
هذا المؤدى قولهم ان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور ورده جماعة من المتأخرين منهم المحقق الاردبيلي الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل
وصحة عبادته اذا وافق الواقع حجة المشهور ان التكاليف ثابتة بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا الظن للمجتهد لقضاء
الاجماع والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو اوجب الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة
الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فهو وان اريد مطلقا فلا لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب
المعرفة الذي اوجب معرفته ان ما يفعله ابوه او امه هو ما لا يحتمل البطلان وليس الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى
كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي من بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى
المجتهد بحصول ظنه بان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا لان تكليفه بازيد من ذلك
تكليف بما لا يطاق واما لاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك او عن احتمال ان يكون ذلك قاصرا في رتبة الاجتهاد واما
لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول البلوغ على الفرض الذي ذكرنا في تعيين ابيه وامه للرجوع

اليه

[illegible]

مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها ومثل قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة انهم كانوا يسألونهم عمن ناخذ معالم ديننا فكانوا يقولون عن زرارة
او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى
العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون الغافلين
والجاهلين راسا الغير المتفطنين لا بد منها ... بعينه الذي يفعله الناس او ابوهم وامهم مخاطبين بهذا الخطاب اول الكلام واما العلم
بذلك المستمعون لهذه الخطابات والمتفطنون لوجوب هذه الخطابات واصحاب الائمة حيث ما يحصل لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا انهم
لو قصروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعاتهم باطلة غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم بالمجتهد
وشرائطه وعدالته سيما مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمشتبهات الا الاطفال في اول البلوغ والنسوان بل وكثير من العوام
وفيه انهم ان ارادوا بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الموجود في المذكورين فهو كما ذكروه والاصل والعسر
والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن ينبغي ان يعلم ان تخصيص ذلك بما كان موافقا لنفس الامر لا دليل عليه فانه كلا
ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة صلواته لنفس الامر ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات
بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا
الاصل العلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان العلم الاجمالي في وجوب تحصيل التفصيل كاف في الاشتغال كتكليف المولى عبده
بالعمل على الطومار المهمور ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة عن الامام
او من المجتهد غير داخل في حقيقتها فمتى وجد في الخارج حصل الامتثال او الاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادة
وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او تقليد من لا يجوز تقليده ومصرح به
بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل اقول لا مناص في صحة العبادة من قصد الامتثال كما حققناه سابقا في محله
وهو المراد من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم يعرف ذلك فكيف
يقصد به التقرب وهذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بيناه سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان
المصلي عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك ... فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم
بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده فهو في الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا به
بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتم الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل
وعدم علمه بان ذلك هو المامور به بل ولا الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول ظن ولا حجة فيه مع ان الاحتمال الظاهر كما اشرنا في
المجتهد انا نخبره عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل عليه ذلك ايضا قوله لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرها
وان اعتبروه بشرط ان لا يتفطن المكلف بوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف
بالموافقة حينئذ تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف يطلب منه مع انه لا معنى لحصول الموافقة لنفس الامر ولا يظهر من ان المراد منه
الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله او ما وافق رأي المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما الدليل على ذلك كله وما المبين

والمميز له وحكم المجتهد بعد الاطلاع بالموافقة وعدم الموافقة اى فائدة فيها نعلم قبل ذلك اللهم الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راى المجتهد الذى يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه فات منه الصلوة او لم يفت وانسحب الى الحكم بالفوت وعدم الفوت تابع لكون المكلف حينئذ مكلفا بشئ ثم فات منه وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النائم والساهى والناسى انما خرج بدليل هو النص وما يوهم الفرق ان مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح ان يكون لخصوصيات الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية فى تكميل النفس وحصول التقرب الذى هو المطلوب من المامور به مع المخالفة لا يحصل ذلك كما فى تركيب الادوية عند الاطباء الابدان وفيه مع ان ذلك الهيئة المخترعة كما انه لا يجوز انتقاصها وتغييرها كذلك لا يجوز خلوه عن قصد التقرب والامتثال الذى هو من كيفيات هذا التركيب وشرائطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل يرد عليه انه ما تقول فى مؤدى ظنون المجتهدين فى المسائل المختلف فيها فى اهل التركيب واحد فى نفس الامر او مختلف فجوز كلها بمقتضى تعدد الاراء وغير الموافق يدل على الموافق كيف لا دخل فان كان واحدا فيرد بما ذكرت على المجتهدين ايضا وان كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذى جوز ذلك فى المجتهدين ولم يجوزه فى غيره فهل يدل بل يجوز عمل المجتهد برايه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود فى الغير القاصر الجاهل الغافل ايضا كما بيناه مع ان نية القربة قد يكون فيه اكمل من الذى علم وقد بذل جهده فى التحصيل واكتفى بظنه المعلوم بل وهم وانفق موافقته للواقع وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره فى الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرهما خلاف طريقة العدلية كما اشار اليه بعض المحققين فى احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى فى الوقت والاخر فى غير الوقت فلا يخ اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثانى يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب يجرى الكلام فى واحد واحد من افعال الصلوة ويفضى الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما فى الاختيارية الموجبة للمدح والذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التمحل والسعى ويجوز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور فى استحقاق المدح والذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية فى كل زمان اقول ولا بد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن مع التقصير فيه واما الغافل فلا ابعد ان يختار فيه الشق الثانى واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثانى لو كان غافلا عن وجوب مراعات الوقت جاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرائطها واركانها بحيث يحصل له القطع والظن واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فتعين الشق الثالث الذى فعل فى الوقت مع

والثانى نختار الشق الثانى فى الجاهل الغافل ... والثالث فى الجاهل المقصر ...

على ترك

على ترك السعى لا على ترك الصلوة لاتيانها بها وليس التحصيل والمعرفة من شرائطها بل هو واجب على حده واما الاخر فيعاقب على ترك السعى وعلى عدم الاتيان بالصلوة لعلمه بانه يجب عليه السعى بعلم الشرائط ويأتى بالصلوة التامة فترك السعى واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة للواقع ودفع لزوم كون الامر الاتفاقى موردا للمدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشى عن العلم ولم نقل بان الذى فعل فى الوقت مستحق للمدح بفعله فى الوقت بل نقول انه لا عقاب عليه لتركه مراعات الوقت من جهة جهله بها ولا يلزم من ذلك كون شئ غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للمدح اذ يكون كل من لم يستحق العقاب على شئ يستحق المدح عليه كما فى ترك الزنا لغير الله فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعات الوقت للمصلى فيه مثل تاركا من العالم الذى يراعى الوقت ويصلى فيه لان الثانى يقرب الى الله بفعلين دون الاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه مما يظهر من التامل فيما تقدم ان هذا بعيد لخروج عن قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شئ الا ما يصدر من الاخر وقوع فعله فى الوقت اتفاقا وفى الباقى متساويان فذكر العذر عن احدهما دون الاخر خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان ظاهر الطاعة غير الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات بخلاف فعل الصلوة فى الوقت وقد يحتج ايضا بالاخبار الدالة على رفع الكلفة عما لا يعلم مثل قولهم ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم عليهم السلام من عمل بما علم كفى ما لم يعلم وقوله ع رفع عن امتى تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا لوجوب معرفته اصلا بعد التفحص والتجسس ايضا واضح ومسلم لا اعتبار فيه واما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال ظاهر يوجب الطلب بل لا يبعد الا بعد تعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم فى الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البراءة والعمل باصل البراءة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع حصول الظن بعدمها صرح بعملون بمقتضاها لحصول الاجمالى لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشئ غير مبين والحاصل ان بعد حصول العلم الاجمالى والتفطن بوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل بما ظن بحصول ما لم يطمئن اليه النفس بحيث يتزلزل فى الامر ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ فى الصحيح عن ابى عبيدة عن ابى عبد الله ع قال سئلته عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها فى المصر التى هى فيه تصل اليه ويصل اليها فان عليها ما على الزانى المحصن الرجم الى ان قال فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هى فى دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهى تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج زوجين قال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذى فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود ولذا فى الكافى وفى التهذيب فى الحسن لابراهيم بن هاشم عن ابى ايوب عن يزيد الكناسى قال سئلت ابا جعفر ع عن امرأة تزوجت فى عدتها قال ان كانت تزوجت فى عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت تزوجت فى عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزانى غير المحصن الى ان قال قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة

اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة
ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسئل حتى تعلم وهكذا ايض في الكافي والفقيه وما رواه المشايخ الثلثة في كتبهم وسند
بعضها معتبر عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال له ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعا
مني لهن فقال ع لا تفعل فقال انما هو شيء اتيه برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر
والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي لا جرم اني قد تركتها واني استغفر الله
فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله
التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا الى غير ذلك من الاخبار مثل ما دل على انه لا تنفع الطاعة
بلا تولي الله وبان يكون جميع اعماله بدلالة الولي ومثل ما ورد انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وبالاصابة السنة ويؤيده ما اخبر ان القضاة
اربعة والناجي منها واحد والباقي في النار فان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل وتارك لمعتقد والمراد بالجزء الاخير
الدلالة الى العمل على حسب تكليف وكل اصابة السنة فيلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق في كل
في الجاهل بالمخصص لكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ولا الدلالات الظنية لا يعارض القطع ويحتج ايض بها
مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله كما يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية
ابن معبد حيث تطهر بالماء وصار يهذا بعدها مع انهم لم يأخذه من الشارع وبحوذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولابد من تاويلها
بحيث يوافقها الدليل القطعي فيمن يتمكن من التحصيل وتفطن لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل والتنديم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى تقصيره
في عدم السؤال حتى يفعل صحيحا وان فرض ان عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال او غافلا عن حقيقة الحال وعاريا عن العلم بالتفصيل والاجمال
فالرواية دليل على جواز عمله بطهره ونحن لا نتحاشى عنه مع ان استعمال هذا اللفظ في معناه شايع في العرف لارادة بيان ما هو حقيق بان
يفعل وانه لا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل الغافل واما الحكاية الاخرى فيظهر جوابه عنه بملاحظة ذلك فان اتفاق مطابقة
ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير
الشرعي وان ظنهم اديهم الى هذا الاختيار باعتقاد حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة فصاروا ممدوحين بهذا الفعل له
لمطابقته للمصلحة الواقعية وكذلك يظهر جواب ايض لو استدل عليه بما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر رجلان
من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرءا من امير المؤمنين فبرء واحد منهما وابى الاخر فخلي سبيل الذي برء وقتل الاخر فقال اما الذي برء فرجل
فقيه في دينه واما الذي لم يبرء فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان الذي لم يبرء كان جاهلا بوجوب التقية ووجه دخول الجنة انه غير مقصر
في ذلك لعدم تفطنه وفذلكة المقام ان الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير فدعوى كون من قلد غير من
هو اهل للتقليد في الاحكام الشرعية معاقبا ما ثوما مطلقا شطط من الكلام ومدعي ذلك انما لا يتكلم من القول بجواز تكليف الغافل او بدعوى
عدم امكان حصول هذا الفرد اما الاول فلا خفاء في فحشه الا الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع الصغرى

ونحن نتكلم

ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا بحث علينا مع ان هذه الدعوى تشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين
في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والاصول فضلا عن الاطفال الى اللنين وضعفاء العقول
العقول وكثيرا ما رأينا الصلحاء الذين ليس همهم الا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والنزه
في ابواب الغرباء والمسئلة عن مسائل صلوتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات
عباداتهم وكانوا يعملون بشيء من احكامها على سبيل ظنهم بصحته من دون اخذ من العالم الا لاجل عدم تفطنهم للسؤال لغفلتهم
عن حقيقة الحال وربما كان مخالفا لرأي مجتهده ايض فكيف يدعي علم تحقق الغفلة الا ترى انهم يحكمون بكفر منكر الضروريات اذا
امكن في حقه الشبهة واذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة عن النظريات عن الامور الخفية نعم الغفلة في الامور العامة
البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها بعيد سيما اذا انبه عليه مضافا الى عموم البلوى بنظيره كما اشير اليه في الروايات مثل صحيحة عبد
ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فان امرأة عرفت ان عليها التربص بعد الطلاق زمان مجهول لها مقداره حتى يحل لها الزوج اخر فكيف
يجوز لها التزوج باعتقادها انها لم تعرف مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم
يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب انها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك ولا ريب ان اكثر الاطفال في اوائل البلوغ وكثيرا
من النسوان والعوام في غالب احكامهم لمحجوز بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل بل يدعوان الغفلة
تحصل للعلماء والفضلاء ايض فالنزاع بين مشهور علمائنا والمحقق الاردبيلي هو في تقليده لابد ان يكون فيمن حصل له العلم بالاجمال
وتفطن لوجوب التحصيل لكن قصر في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن اهلا للفتوى تحقيقا بالتقليد او ظنه ولذلك شرط فيه
موافقة الواقع وقد عرفت التحقيق انه ليس كما قالوه ثم ان قلت ان ما ذكرت يوجب سد ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للمقصر المتقاعد
عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب تنبيه الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فايدة بعث الرسل وانزال
الكتب قلت ما ذكرت بعينه شبهة على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وتأسيس الاحكام وحلها ان هذه الاحكام والاداب والاعمال الها
اثار وثمرات وخواص بها يتكمل نفس الانسان ويحصل له بسببها ما قربها الى الملك المنان ولطف الله تم بمقتضى ابلاغ ذلك يحسب وسع عباده
ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء لم يقدروا في اول زمان بعثتهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل العالم خصوصا المكلفين
في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضى تبليغ ذلك وتتميمه متدرجا ومن لم يصل اليه الحجة ولم يتضح له الحجة منهم في زمانهم عليهم السلام
فلا سبيل للمواخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحص عن مقدار يصل فيه الى وجوبه ويكتفي بمقدار يبلغ فطانته الى كفاية
ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي او من يقوم مقامه على غفلة شخص تحقق عاما او بما يخلو لا الارشاد والتعليم فيجب عليهما تنبيه وارشاده
فكذلك الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر يجب عليهم تنبيههم وارشادهم طريقة الحق لانه هو مقتضى اللطف لا انه يلزم
ذلك كون ترك تلك الطريقة وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية يكون ردعه من باب النهي عن المنكر من باب النهي عن المنكر

والحاصل ان مقتضى اللطف تبليغ العمل الذي له خاصية واثر ذاتي لتحصيل الكمال او ما يعمله ذلك المكلف بمقتضى شعوره وان لم يكن عليه مؤاخذة
ولكن لا يترتب على عمله الاثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخلو عن اثر وثواب ايضا فلا يلزم الحيف والجور
والفرق بين من ياتي بالعمل على حدوده ومن لا ياتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب الظلم والحيف انما يوجب
الحيف والظلم ان قلنا بخلو عمل الناقص عن الاجر راسا ونحن لا نقول به وينتهي الكلام في هذا في الغالب الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل
بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر لذلك لا يوجب ظلما والا فلا بد ان يتفاوت حال المعصوم من حال المؤمن الذي لم يقصر في تحصيل وجبلته
بحسب طاقته وهو كما ترى ولتحصيل هذا الكلام محل آخر وينتهي الكلام فيه الى الخوض في مسائل القدر وهو منهي عنه وما يتعلق من المسألة
بما نحن فيه فالمقصود منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب واما الكلام في الاعادة والقضاء فهو مسألة فقهية تابعة للكلام في مسألة
اصولية ويظهر التحقيق فيها الحال فيهما بما بيناه في مسألة ان الامر يقتضي الاجزاء هذا للاعادة ومسألة ان القضاء ليس تابعا للاداء هذا للقضاء وقد عرفت ان الحق ان
القضاء انما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن
الادلة المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل ما رواه في الصحيحة زرارة عن الباقر ع ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الاشكال
في فهم معنى الفوت وفي الفرق بين مثل المجنون وفاقد الطهور والحائض والناسي والنائم حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض وقد
يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت وكذلك فاقد الطهور على
القول بخلاف النائم والناسي فان النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو تكلف واضح اذ ليس كون النوم مانعا
مثلا اولى من كون اليقظة شرطا وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط باولى من انتسابه الى وجود المانع وكان الحائض يمكن ان يكون
سقوط صلوته لاجل عدم الطهارة ويمكن ان يكون لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي في ان اطلاق الفوت في العرف ينزل
على اي شيء فما ثبت فيه الاطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه او شك فيه فلا يثبت القضاء لا يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الاحكام
الشرعية فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعادة فكما يحسن ان يعاتب على المسافر تهيئة السفر قبل الى العدو
السلاح مع احتمال الفوت قبل الاحتياج الى الاستعمال فكذلك يحسن الاتمام العاقل المتفطن التهيؤ للعبادة قبل الوقت ان كان في نظر اهل العرف
من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات منه يصح اطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يقال
للتاجر الهالك يفتيه الطالب للاسترباح اذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فيرجع الى ما نحن فيه ونقول ان
المكلف الذي استقر رايه على طاعة وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك وظنه كذلك بحيث اطمئن به من دون تزلزل فيكون ذلك تكليفه واذا
اتى به على ما فهم فخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفا به عرفا فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كان المجتهد
والمقلد له اذا ظهر لهما بعد الوقت خطا ما فعلاه في الوقت بحسب ظنهما وكان عدم مطابقة الواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل ايضا واما
الاعادة فالاظهر فيه ايضا العدم لان الامر يقتضي الاجزاء وكان ما امر به ما فعل وقد فعل والقول بانه مامور بذلك ما دام متصفا
بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما هو في الواجبات والمحرمات
والمباحات ونحوها ومهية العبادات وكيفيتها واما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات والاسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك

فنقول

فنقول يترتب الاثار على الاسباب وان لم يكن المكلف عالما بترتبها ولا يتوقف الترتب بالعلم بان الشارع رتب هذا على
ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات ايضا غير التوصليات لان الواجبات التوصلية ايضا لا يضر في ترتب الاثار عليها الجهالة
كونهما من الشارع فعليك بالتامل في مواقع المسألة والتميز والله الموفق واعلم ان الكلام في هذه المسألة بالنظر الى
الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ولزوم القضاء وعدمه واما بالنسبة الى ما يخشى
عنها فمسألة علمية لا عملية نعم لا يتم بالنسبة اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه

الكلام في المقام الثاني فهو

ان المشهور جواز التجزي في الاجتهاد وشرع جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط
بحسب علمه او بحسب ظنه وان لم يكن كذلك في نفس الامر بان يكون قادرا على استخراج بعض من الاحكام من المآخذ فقط
مثل ان يحصل بتتبع ان الاخبار الدالة على مسائل الوضوء او مطلق الطهارة او الصلوة ايضا هي التي عثر عليها
وعلم اجمالا ان لا معارض لها في الاخبار الدالة على احكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم ان
ايات الاحكام في هذه المسألة انما هي التي علمها ولا معارض لها وكذلك علم مواقع الخلاف والوفاق في المسألة بالتتبع
في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع ذلك الى تجزي الملكة
والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الافتقار الى الاستكمال او الى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة
بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الاخر كما ان
قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب وبالعكس والغالب
الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب في مزاولة الاشتغال اولا والقصور عن الكمال اولا اذ لا يحصل ذلك غالبا
في اوائل البلوغ مرتبة الاجتهاد اما تجزي الاجتهاد بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس من معنى التجزي
في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل هو ممتنع عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي متجددة
كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي متحقق بالمعنى الذي ذكرنا ومع ذلك مستندا بان القوة لا
تتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع ليس الا مكابرة فيقتصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع
في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى
المجتهد المطلق في تلك المسألة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز له ذلك الاجتهاد فيها فكذا

هذا واعترض بان كل ما يفيد جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل الظن بعدم المانع من مقتضى ما يعلم من الدليل
واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيرهما او اعترض ايضا بان ذلك قياس
غير جائز لعدم النص بالعلة ولا القطع بان العلة هو القدرة على الاستنباط ووجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة
الكاملة بل هو اقرب للاعتبار لكونها ابعد من الخطاء ورد بان العلة هو الضرورة والاحتياج لسد باب العلم فاجيب
عنه بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضا الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع
وبقي الباقي قولهم هذا استدلال يظهر بعد التامل فيما بيناه في اوائل المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد
انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم المارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من
المدارك كما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا هذا فاذا الاستدلال لان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد
المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن محكم بل الظن من ادلة حرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام
مع امكان العلم لا مع انسداده قولكم ان الضرورة تتقدر بقدرها وهي ترتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا
ظن فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي شيء وقع وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار
ظن المجتهد في الكل لم يثبت بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايضا على
اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسطون وكل من
ارباب هذه الطرق يخطئ الاخر واختيار احد هذه الطرق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين الجمع عليه القطعي المقابل
للظني واعتبار القطعية من جهة كونها اجتهاديا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي فرد المجتهد المطلق ايضا
تحت الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى والا فيلزم رجوع المجتهدين المط
المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الاخر سلمنا لكن قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل
مما فهمه المجتهد المطلق او يساويه هذا كله مع ان الكلام في المتجزي ولا بد للمتجزي من ان يعرف تكليفه فاعتبار الظن لا
يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذا في الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما هو
فهم المجتهد في الكل حتى يقال احدهما اضعف عنده والاخر اقوى نعم حصول الظن له بان فهمه يصير ظن المجتهد في الكل
المخالف له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون للكل قوة المجتهد في الكل من خليته في فهم المسئلة ليست هي موجودة
عنده فلا يحصل له الظن بالحكم ايضا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطاء في نفس الامر

عن فهم المتجزي

عن فهم المتجزي فان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا
بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب
ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام اخر لا يتم بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع
انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام فاذا نفيتم جواز العمل على المتجزي بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا
ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت محله في المجتهد المطلق
ولا اشكال فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليد مثل المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي
الاحتمالين ولا مناص من التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت
الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعيين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين ان ترك التقليد والاخذ من المدارك
نفسها مهما امكن وموافقة العمومات وجوب العمل بالايات والاخبار وغير ذلك ويدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق
حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بان علم
ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل
فالعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه اقول
ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا رضي الله عنهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث
قال ع انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما
الحديث فنقول لولا انتظام الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف
فاذا لم يكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفي بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بالجميع
من جهة استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة
استفراغ وسعه في ادلة ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت الظن بحجية الظن ثبت
بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام
فيه وكلامنا هنا في الاستدلال بالرواية وثانيا نقول يمكن ان يقال انه يظهر من التامل في سير الائمة واصحابهم وطريقة رواة
الاخبار وتجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم وحثهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموهم طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث
واستخراجهم الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطاء والنسيان والاشتباه انهم كانوا راضين بعملهم بظنونهم
الحاصلة من تلك الطرق ويقوى انهم بعد جمع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطاء مجازفة من القول
فعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد والقول

الفرق بين الظن الحاصل لاصحابنا الائمة دون الموجودين في زمان الغيبة اعتسافا سيما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون
حصول العلم فيه ابعد فتأمل لانا نقول بوجهين لزوم الدور وقد قرره على وجوه نذكر بعضها فنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل
متوقفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسألة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل
اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد
الحاقه بالمجتهد والا فهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا له بالمجتهد بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي
في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسألة جواز التجزي في الاجتهاد
وجواز الاجتهاد في هذه المسألة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل انما يتوقف على صحة دليله الذي تمسك
به في اثبات هذه المسألة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد منه
في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي ره وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل وهو مستقل
العقل في ادراك كل مسألة بدون ملاحظة مسألة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد في المسائل
الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول ايضا انما يتم ما اطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول والفروع وجعلنا
مسألة جواز الاجتهاد في التجزي جزءا من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع
مسائل الاصول فنفرض اولا علم الاصول علما مستقلا او تثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا المقام ولما كان علم الفقه موقوفا على
معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فحاصل الكلام
ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسألة جواز التجزي في الفروع وصحة اجتهاده في هذه المسألة موقوفة على صحة
اجتهاده في هذه المسألة الاصولية سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور ولك خبير بان نظير ما ذكره
يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسألة انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه
المسألة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسألة من المسائل وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد
من المسائل الكلامية والاصولية فتوقف جواز الاجتهاد في الفروع على جواز اجتهاده في مسألة الاصول اعني الاجتهاد في جواز
الاجتهاد لا يستلزم الدور وما ذكره بعض من ان ذلك يثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر
افراده نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال ان وجوب الصانع مما يثبت بحكم العقل ويحكم العقل يثبت بالضرورة
فتأمل [illegible] ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليل ظني يتعلق بالظن في العمل بالظن بان يقال اعتماد المتجزي على ظنه الحاصل
من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسألة جواز التجزي وظهر جوابه مما مر من جواز الاجتهاد في
مسألة جواز التجزي من المسائل الاصولية لثبوت صحتها بدليل وتوقف احد الظنين على الظن الآخر ليس بدور ولذا يقرر
هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن الحاصل في المسألة الاصولية ولا مانع من العمل

فلا يحتاج

فلا يحتاج الى دليل آخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل الى الظن [illegible] ان عمل علم
المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد التجزية وهو
موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن وفيه ان الدليل الظني في المقدمة الاولى لو كان عطفا
تفسيريا للظن وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد التجزية يعني جواز التجزي
في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي الموقوف عليه التجزي في المسألة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف والموقوف عليه
فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف كما هو واضح وكذلك ان اراد التجزي في كليهما وان لم يكن
عطفا تفسيريا بان يكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسألة
اصولية فان اراد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي في الفروع فلا نسلم التوقف في المعطوف ويبقى المغايرة في المعطوف عليه وان اراد
التجزي في الاصول فبالعكس فيظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا الثالث حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق
بالاجماع والضرورة ويبقى ظن المتجزي تحت المنع والجواب عنه منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن فيه لما مر ولو سلمنا لكنه فيما
لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتى يقال الغاية الامر انحصار الامر في الظن ومع
رجحان احدهما فهو مقدم ثم قد يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من
المسائل المسؤول عنها عن ائمتنا عليهم السلام حتى يعرف من اجماع اصحابهم عليهم السلام عليه موافقة رأيهم كما هو المناط في الاجماع
عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات الصرفة التي لا يحتاج الى واسطة بالبديهة وان اريد انه بعد انسداد
باب العلم فالعمل بالظن الناشي من الدليل عند دوران الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق
بل المتجزي ايضا يأخذ بالدليل القوي ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مرادهم من دعوى الاجماع لعله اجماع العقلاء
او اهل العرف من جهة افهامهم الناشئة عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق ولو لم يكن ظنه حجة من جهة بقاء التكليف
وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن في الحكم الشرعي من حيث انه ظن بلا خصوص ظن
المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد بالحجية ذلك لا تعيينه مع انه يمكن ان يقال الظن لا يتجاوز
نفسه الى مقلده لما كان ابعد فتركه الى غيره ترجيح المرجوح وفيه ايضا اجماع العقلاء ولكن هذا يرجع الى دعوى الضرورة مع
بعض معانيها الا ان يقال الثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول ان من تتبع سير الصحابة
والتابعين في رجوع بعضهم الى بعض وتقرير ائمتهم ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين
اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل بها الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة

الكتاب ومخالفة العامة وموافقة المشهور ومخالفة العامة وكذلك معرفته عدالة الافعال التي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة العام عن الخاص وطرق
التخصيص ومعرفة المطلق والمقيد والامر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم باقسامها وغير ذلك من المباحث المحتاج اليها
بعد ملاحظة ذلك لا يحصل له القطع برضا ائمتهم بما يؤدي اليهم من الطريقة بل هذه الطريقة يستحيل تحصيل الظن المجزي ايضا كما اشرنا سابقا
فكيف بالمطلق والثاني ان الكلام هنا في مقام عدم الاجتهاد والطاقة لا في طريقة الاصولي والاخباري وغيرهما وح فنقول اتفاق
العلماء في كل عصر ومصر في زماننا مترقيا الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف منكر بعينه بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على
تحصيل الاحكام بقوته الحاصلة لذلك وما يتبعه مقلده له بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من جهة رخصة من جانب
ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه في محله ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كان المسألة مما سبق ولاصحاب الائمة و
يسألونه عن ائمتهم واما الجواب عن الثاني اما اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين بتقريب ما ذكرنا اخيرا في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المسلمة
المستمرة فادت رضا صاحب الشرع بذلك بديهة واما ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة لو سابطاعي بقاء التكليف وانسداد
باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن ولا يفيد تعيينه وقد عرفت كفاية في المقام وما ذكر في
الاعتراض من تسليم ذلك وتخييره لاجل انه يعتمد على الدليل فليس بشيء لانه ليس بضروري لاحتياج ابطال التقليد ح الى الاستدلال لانعم
ما يصير مرجحا لاختيار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجري ايضا بديهيا مع ذكره
وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليد مثله ان سلم فلا نسلم ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك يحتاج الى الاستدلال وليس بضروري
واما ثالثا فبامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق [illegible] التقليد في اللغة تعليق القلادة
في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدته المرأة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين وتقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول
كالعضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله تقليدا له وكذا الاجماع وكذا رجوع العامي الى المفتي وكذا رجوع
القاضي الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر في محله وقول الشاهد والمفتي بالاجماع
ولو سمي ذلك او بعض ذلك تقليدا كما يسمى في العرف اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح اقول
وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول لان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف
يجوز في الفروع وان كان ما ثبت عليه دليل فكيف لا يجوز في الاصول الا ان يجعل التقليد هنا عبارة عن الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن الدليل
فالمعنى ان اخذ قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي يعني الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل والدليل على العدم
وقبوله في الفروع ليس به بل هو مما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام في
قولنا انه يجوز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم من الاخذ
بقول الغير خرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول الغير من غير دليل فلا يجوز

وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله قال العضدي صح

وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة حجة من عنده وانه مكلف به ح فيكون هو مثل تقليده للمجتهد
باعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا اي نفس الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الاخذين احدهما بقول
المجتهد والاخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الاخذ من المجتهد من جهة الدليل بل اخذه رجما
بالغيب فيشتركان ايضا مثل العامي الاخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس الامر كليهما في جواز التقليد ايضا تمام لم يدل عليه دليل
كما مر ويجيء ويمكن دفع هذا الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي يعقل فيها المرء ويحصل الشك في الصحة وهو مخصوص
بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم نقف على تفصيل في كلامهم الا ان يقال اعتمدوا في التقليد على الصور
المتعارفة النافية للظلم المشترط للعدل وكيف كان فالمشهور بين علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجب على من لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد
في المسائل الفرعية بمعنى تعيينه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو كفائي قال في الذكرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض
قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص
الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى ونقل
بعض المتقدمين من المعتزلة انما يجب على العامي ان يسأل العالم بشرط ان يبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مطلقا
سواء كان عاميا بحتا او عالما بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم
وعدم انكارهم والمدعى في كلماتهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى ره وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في الذكرى بعد ما نقل
نقلنا عنه ويدفعه اجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم
قوله فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وكل ما يدل عليه من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر
بعضها ويدل عليه ايضا لزوم العسر والحرج الشديد بل اختلال النظام العالم لان الاجتهاد ليس مما يحصل عند وقوع الواقعة
بل يحتاج الى صرف مدة العمر واغلبه فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استدلوا به من ان تجويز
المستفتي على المفتي الخطاء يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح ولانه لا يجوز التقليد لابتنائه في الاصول لما كان
مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمحال ومن تمكن بالاجتهاد في الاصول تمكن منه
في الفروع ايضا لانها اشكل من الفروع واكثر شبها منها ويرد على الاول اولا منع كون مطلق تجويز الخطاء مانعا عن العمل
والا لامتنع على المجتهد نفسه وثانيا منع زوال تجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها
مبنية على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجدانية يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي
كما بينه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع مع ان ادلة الفروع جزئيا متفرقة منتشرة واكثرها مبنية على ادلة
خفية ومحفوفة باختلافات واختلالات لا يعرفها في كثير منها ثم قال في الذكرى بعد العبارتين السابقتين وما ذكره ولا يخرج

عن التقليد عند التحقيق وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد وان في البحث عنه عرضا عريضا اقول والظاهر ان مراده
ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرهما مما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص وهو من المسائل الاجتهادية
سيما اذا كان النصوص من الاخبار الاحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص الا بعد الاجتهاد في حجيتهما
وجواز العمل عليهما واذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في ذلك ايض فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان الظاهر
انهم يفرقون حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الخ وكيف كان فالمسألة واضحة وضعف القولين اظهر من ان يبين نعم هنا كلام اخر
وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها واجتهاد المجتهد فيها كيف
ينفع العامي في رجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف على جواز التقليد فيه وهو دور نظيرها او دور على اللزوم الذي
واما بالاجتهاد فهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الاجماعية التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا
فيها الى تقليد المجتهد بل يستقل فيها لحكم عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات وبجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم الله
التقليد فيها لان العقل بعد التأمل فيما بعد سماع عن العلماء انه يجوز له التقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم
العسر والحرج او انه يحكم بعد وجوب الاجتهاد فهذا ايض اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى الاجتهاد ح كما انه يرجع في جواز الرجوع الى
المجتهد الى الكبرى الكلية الثابتة له من الادلة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في
اصول الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسألة ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وقد حررنا في الله
القانون السابق ومما ذكرنا هنا نعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة في المراتب الاولى من التكليف الى ان يحصل
له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك انما هو لمن يحصل حظا وافرا من العلم واوتي قسطا
عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبه باختلاف العلماء والاستماع منهم وعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايض لا بد ان
يحصل الكلام بما بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا هو الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا
اذا اجتهد في المسألة واما قبل الاجتهاد في المسألة ففيها اقوال الجواز مطلقا وعدمه مطلقا والتفصيل بضيق الوقت وعدمه والتف
التفصيل بما يخصه نفسه وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مطلقا عموم
قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم
الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع مطلقا وجوب العمل بالظن اذا كان له طريق اليه خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه
منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من الظن مع ضيق الوقت فالظاهر الاقوى الجواز مع التضيق واختصاص الحكم بها اما عدم الجواز
في غيره فلان ظننا اقوى من الظن الحاصل بالتقليد لاحتمال الخطأ في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده من وجهين احتمال
الخطأ في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه وما لهذا الكلام
الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد اذ لا معنى لحصول الظنين في آن واحد احدهما اقوى من الاخر وما قد سمعت فيما سبق من عدم لزوم

تحصيل

تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى اخر لا يشتبه الفرق بينهما على المتامل واما تقليد
الاعلم فهو ايض لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطأ في اجتهاده وعدم احتمال عدم كون ما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون
اجتهاد الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسألة ملاحظة اجمالية وانتقل الى ادلتها على سبيل الاجمال ولم يمعن النظر
فيها ولكن حصل في نظره الظن بما هو ظاهر في المسألة ثم اذا صادف ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع فهو يطمئن نفسه بذلك
فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته من جملة ادلة المسألة والامارات المحصلة للظن الموجب للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم
الاورع فلا يكفي ويتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ وباعتبار عموم البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات او من
الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وح فموافقة
راي المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يصح العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل الاعتماد على ما حصل له والفرق
بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر ولا تامل حق التأمل ويتم نظره باعانة وفاق المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه
تمم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استفراغ نفسه فيتم حجيته بموافقة مجتهده

المشهور عدم جواز التقليد في
اصول الدين وقيل بجواز التقليد وهذه المسألة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسألة وبلغه مجهودنا ليكون ذلك
معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسألة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا فنتكلم وبيانه
فنقول قولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو المعروف في الاقوال والادلة كما هو كذلك
في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذ المعيار في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول
الغير وعدمه لا محصل له اذ حصول الظن واليقين من قول الشخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير موردا للتكليف وانما
يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هنا ويراد
بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا معنى تقليده ان يعمل على شريعته
ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيته بالخصوص قطعا او ظنا وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد
على هذا المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسألتين المتداولتين هنا احدهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثاني في
جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر الا الظن فانه ربما يمنع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل
وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض
الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالخصوص وبالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع
الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤول النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل على مقتضى جزمه او على هذا القول

فقول المحقق البهائي في آخر الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع يعني ان قلنا
باشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تامل اذ للقايل ان يقول بعدم لزوم القطع
مطلقا وعدم جواز التقليد معا كما سنشير اليه وانه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخير اذ قد عرفت ان العلم
والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل القطع والظن في الاصول لا بد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم
او الظن في نفسهما ليسا من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما
كالمسائل المتردد فيها المتوقف عنها فيرجع الكلام في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر
الى ان يحصل له الظن فاذا حصل له الظن فلا يجب عليه زيادة النظر لتحصيل العلم الا انه يجب عليه تحصيل الظن الاقوى اذ قد لا يحصل
ولا يمكن حصوله كما لا يخفى واما المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له فيه حصول العلم فلا
عليه الاعتقاد بما يظن به والعمل على مقتضاه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة المقابلة اي الاجتهاد في الفرع
فيرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول الى وجوب النظر حتى يحصل العلم باطلاقه الى دعوى ان مسائل الاصول كلها مما
ينتهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه واهمل نفسه عن الشك وهو في المسائل
الخلافية في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في نفس الامر مؤديا للنظر حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال واما
الموافقة لنفس الامر والمخالفة فيحتمل الاتفاق فلا يجب لوجوب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المتخالفين المامورين لا يؤاخذ احدهما بمخالفة
نفس الامر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان في الاصول والقول بان المطلوب لما كان
ولما في الاصول والقول بان المطلوب بلا كان فيجب على الله نصب العلم عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر فاثم اذ
ثبت وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء
من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمناه فانما نسلمه في المجتهدين الكاملين المتبحرين لا الاكثر
لا مطلق المكلفين كما سنبينه ان شاء الله نعم لو فصل احد فقال بذلك في وجوب الصانع مثلا في الجملة وذلك مع وحدته او ذلك
مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يمكن فيه دعوى لزوم اصابة الحق النفس
الامري لا مثل تجرده ثم وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا اللهم الا ما ثبت من
هذه المذكورات بالضرورة من الله ورسوله بعد ثبوتهما او في ثبوت الضروريات ايضا اختلاف وكذا في مقدار ما ثبت منهما
وكميتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذا تعيين النبي والوصي بعده فلا دليل على ذلك فيهما ايضا اذ قاعدة وجوب النبي والامام
بجواز ارشاد الخلق والطاعة لهما لانهما يبلغان عن الله ثم متابعتهما حقيقة متابعة امر الله فاذا جاز ان يكتفي فيما بلغاه
بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد عروض الحوادث في طرق الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفي في اصل التعيين اذا

حصل لنا

الاشياء بسبب حصول الموانع عن تحصيل ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا ثانيا في افادة ادلة النبوة بثبات اليقين لنا وكذا ادلة
امامة الائمة والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين مطلقا لكل احد وكل زمان الا ترى انه لا يجب افادة ادلة الفروع الفقه
اليقين مع انها قد تفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع شطط من الكلام
وقد بيناه في اوائل الكتاب وكما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذا الاصل في الفروع فلما جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي
وقعت في صدر الاسلام وصار سببا لخفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلتها مثل حال النبي او
الامام بل اقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده وهو مقصود له تعالى ان يعبدوا بالحكم
الخاص والطريق الخاص وان لم يقصر النبي في الابلاغ وتكلم مع قوم بلسانهم في ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه في فهم الخطاب
واتى بضد الثواب فلا يقول ان هذا المخاطب مخطئ اثم لان الله تعالى اراد منه شيئا آخر ونصب عليه دليلا فهو مقصر وليس بمعذور
فان كان غفلة المخاطب واشتباهه في فهم ما شافهه النبي بالخطاب بلسانه معذورا فلم لا يكون ذلك في فهم ادلة الامامة والنبوة مع
عدم التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاء مناطا للفروع مع قابليته لوجود الادلة المتفاوتة وتفاهم المخاطبين بسببه دليل
على رضاه تعالى بما يظنه المخاطب من الخطاء ولا يوجب اصابة الحق الحقيقي عند اصطلاح مناط العقل الغير القابل لذلك تحكم بل القول
ان اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في الادراك بحيث لا يمكن انكاره فربما يكون ما هو مقتضى عقل فلان الذي هو حجة الله على
عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف وترك العناد بقدر الوسع والطاقة والاستعداد والكلام في ان المتخالفين
في المسألة كل منهما مدع للتخلية والانصاف ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرون بهما
مكلف بما يبلغ طاقته في ذلك اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي الجبلية لاختيار الطريق قد يختفي على النفوس الكاملة الواصلة
اعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع الخطاء من دقايق معايب النفس والاطفال في اوايل البلوغ
فان فهم ان محض موافقة الاباء والامهات مما يوجب الخبط عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر ببال الاكثر بل يصعب ان يفهمه غالبا على العلماء
المرتاضين الذين يحسبون انهم خلعوا هذه الطريقة عن اعناقهم فضلا عمن دونهم وكذلك الكلام في ساير معايب النفس من حب
افكاره الدقيقة التي استقل فيها وعدم تقاعده عن مكافحة الخصوم وتقييده بحرف التضعضع عن رتبة العلوم فان لهذه
المعايب درجات تحت درجة لا يندرج منها كل واحد الى درجات التصفية وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفا في الليلة
الظلماء ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الرديئة لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام بل ولا لواحد الناس
بل بعد مدة مديدة من المجاهدة وربما يكون نهاية العمر فكيف يقال ببطلان العقايد والاعمال لكافة الناس في غالب اعمارهم بل الظاهر انه
مناف لحكمة الله ولرافته بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل ميسر لما خلق له قال الشهيد رحمه الله في القواعد ان
الرياء قسمان جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولو المكاشفة والمعاملة لله كما روي عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه

اليه فتفقدهما فاذا هو يجب المدح بقولهم فلان غاز فتركه فاتت نفله اليه فاقبل معرضا عن ذلك الى باحثا الى الله ولم يزل يتفقدهما شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد احوالها فاذا هو يحب ان يقال ان فلانا مات شهيدا لتحسن به سمعته في الناس بعد موته الى اخر ما ذكره والحاصل ان التكليف بالنسبة الى عروق الاخلاق الردية لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف بما لا يطاق ولذلك جعل المناص من ذلك طائفة من الصوفية مذ طريقة الملامة وجعلوا ايا شروث الامور الرذيلة بل الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية لتحصلوا بذلك الى الكتاب المثال وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالف للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة بجادة التجار وهو مذموم بالعقل والشرع فتحصيل الشارع لاكل اللحم بل الامر به مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفصل عن تقوية تلك العروق ومعالجاتها التي ذكرها الشارع وان كانت دافعة لها ولكن لم يجر عادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر هنا غير ما اقتضاه الانظار الجليلة ونستعين الله على الهام الحق والصواب واصابة التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول والفروع ابطال للفصل وخرق للاجماع المركب قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان في اثبات الشرع مع ان عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس قولا بعدم الفصل بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير ان حصل له الجزم ويكتفي بالظن اذا لم يمكن تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم الخالص باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقابله ولكن كان مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه ان شاء الله تعالى ثم ان تفصيل العقائد الاصولية يتصور على صور ثلاثة الاول ما يحصل بالنظر الى الدليل والثاني ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع اعني ما يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن حصول الظن اجمالا كما في الفروع والثالث ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاولين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاخذ بقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال غفلتهم وحصل لهم العلم بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد او التقليد ومراد المحقق البهائي من قوله والى اشتراط القطع يرجع الكلام يعني الكلام في جواز التقليد وعدمه ان يريد التقليد بهذا المعنى انه هو الذي لا يفيد الا الظن الا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول لكن حصول الجزم حينئذ نادر واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئين على الاعتقاد بقول آبائهم وامهاتهم واساتيذهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علمائهم المجتهدين ايضا مع عدم معرفتهم ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غير فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون انه يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان نفكك لفظ التقليد فيعلمون المسئلتين ويجعل المراد من التقليد في مسئلة الاصول بمعنى من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الحاصل الذي هو غرض الظن بامر فيشمل ما نحن فيه فيحتمل القسم الثالث

لصورتين

لصورتين احدهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثاني حصول الجزم والاطمينان لمثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه والفرق بين آبائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخاله في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية والكلام فيه هو نظير الكلام في تقليد آبائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق فنقول المراد من تقليدهم هنا هو الركون اليهم والانقياد بقولهم والاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر هؤلاء انطلقت نفوسهم عن الشكوك وغفلت عن الشبهات لعدم عروض غالب الطرائق والاحتجاجات عليها في الكلام في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق انا ان قلنا في وجوب النظر مستظهرا لان المكلف غافل عن الوجوب بالفرض ويجب اعتماده على مثل ذلك او معرفته كالمولى اما من فرع سمعا فانه يلزم عليه النظر تفصيلا وان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي او الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول ما يحصل بسبب فعله الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فلا كلام ان ذلك مقصر غير مؤمن اثم لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب في انه اثم غير معذور وليس من جملة المؤمنين وسيجيء الكلام في حاله والثاني ان يحصل ذلك لفعل النزاع اذ لا الظن لهذا انه قائل بجواز هذا التقليد والثاني من لا يحصل له الشك بل الطمينان باق على حاله وقد يظن ان الامر بالنظر امر تعبدي وبل جاء لغيره ولا يضر في اذعانه اصلا كما يا هو ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان عرض الصلوة على المجتهد واجب عليه بل قد يرى بهذا الشخص في ادعائه بما قرع سمعه من وجوب النظر فان العالم الورع من اهل ملتنا انهم على ان مسئلة الامامة خلافية والمخالفين ايضا ادلة على مذاهبهم لا يدان يلاحظ ثم يختار منه الاماميته فهذا في ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد فهذا المذهب مما لا ياتيه الباطل ابدا فيقصر في النظر ويتسامح فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن حقيقة الامر والظاهر انه ايضا معذور ولا فرق بينه وبين الاول ويجيء الكلام في حاله وانه فاسق او لا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدل والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم ما لم يتجانس فلا انه امر تعبدي ولا ريب ان الكلب والخنزير بعد عن النقص من الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهما وكذلك اطفال الكفار قبل التمييز فهذا الحكم وضعي تعبدي لا يقال ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا جرم وان كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول بحكم النواصب علينا بنجاستنا واعراضنا بجواز الظلم من الله واما كون ماصل هذه العقيدة منهيا عند الله فهو من توابع الاستعداد ما النجاسة الكلبي هي راجعة الى اسرار القدر المنهي عن الخوض فيها وكذا الحال في سببهم وسبيهم وشرائهم فانه ليس ظلما لهم فوق حال العبيد والاماء المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طرق الورع والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من تفطن منهم وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن بوجوب النظر اصلا فهو ليس باعلى شانا من المسلمين الذين تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم فالفرق بين مقلدة المسلمين ومقلدة الكفار انما هو في عدم الاثم والعذاب بالجملة فاعتقد العدل يمنعنا عن الاقدام في الفرق فيما

منها امثال هؤلاء مثل الظاهر من الكفار ومن
لا فرق بينهم اصلا واما الآيات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار ولا انتهاء لهم
كفر وستر الحق بعد ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع العناد والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان عمن
شانه الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى من شانه الايمان فالمراد من شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على ما شانه
لا على العمى او يجعل تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الآخرة فان ذلك يكفي في الاول دون الثاني
فغاية الامر انهم قالوا لم يسلموا ولم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انفهامه عن الآيات والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان
اما يتفطن لوجوب معرفة الله في الجملة ام لا الثاني ملحق بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو نفسه عن كل
خيال ودين ومذهب مثل ان يكبر انسان في بلاد نائية عن مسلم او عارف او بعد اخلاصه وملاحظته حال غير المتدينين بدين ومذهب مثل ابيه
وامه واستاده وعلى اي التقديرين فاما ياخذ طريقه بمؤنة عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقه او يبقى مترددا او متحيرا او على
الاول يسقط عنه التكليف بشيء آخر لغفلته عن وجوب شيء آخر عليه وان كان اطمئنانه من جهة حسن ظنه بابيه وامه ولا فرق في ذلك
بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل
ولا ينبغي النزاع في ذلك والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف الخمسة حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يتفطن
للتفكر في بطلان طريقتهم فهو كذلك فضلا عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعب طريقهم فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه
وجود الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على خلافه حتى كبر فلا اثم عليه
ولا مؤاخذة حتى اذا تفطن لاختلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فيجب عليه التفحص والنظر والفحص
فلا اثم ولا فرق في ذلك بين ان يتفطن المكلف لان اطمئنانه الحاصل له هل هو يقين في نفس الامر بمعنى عدم قبوله التشكيك لو صادفه
مشكك ام لم يتفطن لذلك فلا يضر في هذه الحال حصول التشكيك بعد ما صادفه المشكك انما الكلام بعد زوال الاطمينان فاما ان
يبقى له الظن او يحصل له الشك مع معرفته انه ظن او شك فاذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول
الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص آخر افضل من الاول فكالاول وان لم يكن فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به
الاطمينان اما الاعتماد على قول شخص آخر كامل من جهة كماله او بالنظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر
والاجتهاد كما اشرنا اليه من انهم اذا آل الامر بعد زوال الاطمينان او في اول الامر الى الرجوع الى النظر والى الاعتماد على شخص كامل فيتبع
تقسيم النظر الى قسمين وكذا الاعتماد على ذلك الشخص بالنظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذلك الرجوع الى شخص فمن تردد من
بين صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذي يحسبه قطعا وجزما وان امكن
في نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذلك بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له الظن بصحة الاسلام او التشيع ولا يحصل له القطع
فح هل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان او التفحص عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء
بالظن والظاهر انه لا يجوز فيها الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص حالنا

في مسائل الفقهية

في المسائل الفقهية اذ كثير ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسألة قبل الخوض التام في الادلة بامعان النظر في المسألة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان
وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع وحصل العجز عن المزيد عليه فنكون حينئذ فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر
فوق ما عمله وحصل من نفسه البرهان على تحصيل العلم فتكليفه بتحصيل العلم ايضا تكليف بما لا يطاق فاذا تفوق الناظر في مسألة النبوة والامامة بعد التخلية
وبذل الجهد التام ظن باحد الطرفين ولم يمكنه تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه الظن ولا يجب تحصيل اليقين والذي يتمثل الانصاف ويترك العصبية
لا يابى عن هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة واستجير بانها غير عزيزة فان من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري
عن الشيعة وكونهم كفار الكفرة ولا يسمع الا احاديثهم الموضوعة في مدح خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان سمعها مع [illegible]
المطابق لارائهم ورأى ادلتهم على مذهبهم موهمة بالمقربات مشبعة في اتمام مقاصدهم بما يقولون على الاشياخ ورأى ادلة الشيعة شعثة منكسرة
الرؤس واليد مقطوعة الاطراف مستورة كثيرة مواضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم
او يقال ان ترجيح المرجوح غاية الامر انه بسبب الاحتمال النقل لا مر حتى يتوقف عن الحكم القطعي بشيء لا هو ولا ذاك ينافي لزوم متابعة لدين من حصل
له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاصابة
كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعض ما له دليل يوجب اليقين في الجملة
وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع هو هذه الصورة يجب النظر المحصل للقطع صورة في امكان حصوله لزم عدم
الاكتفاء بالظن الحاصل له وان لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيليا حاصلا من دليل فاصل حتى لا يرد
عليك ان اطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى ينافي كونها اجماليا بالمعنى الذي ياتي من عدم اشتراطه الخطة ترتيب المقدمات
تفصيلا ومعرفة تفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فيظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل
الخوف من جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما سيجيء وانما حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق حصل في
وجوبه والمخالف في يجوز التقليد بالمعنى الاول او المعنى ما بيناه والتقليد في الفروع واذا انحصر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من
وليس من باب الفروع يكتفي بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا كما مر نعم لا فالمختار هو ان عند التفطن في اول الامر او زوال الاطمينان
بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وان لم
يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلا واما ان لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم
الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك واكثر الناس علمائهم من هذا القبيل
ان كانوا جازمين فاذا جاز زوال المطابق فكيف يعلم المطابق مع ان ما ذكرنا من عدم جواز زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان

على الاطلاق يضر لابد من اشكال بل لابد من التفصيل فانا اذا دارينا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثة النبي وحقية المعاد وعدم
المذكورات في الظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور فيه الخوف انكار المذكورات كالاذعان بخلاف وبين الامرين النقيضين
والوصيين مثلا الآن يقال نفس كون الاعتقاد يقينا مطلوب بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال
وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى ان الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بشبه اليقين ثانيا
فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الانكار عنادا هذا اما القسم الاول واما الثاني والثالث يعني ما يحصل له الظن ويبقى مترددا
فبعد التفطن والشعور يعرف ما له مما ذكرنا في القسم الاول من ان الخوف فيه يوجب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان
فيكفي بالظن والمترد يتوقف حتى يهديه الله الى الصواب **اذا تمهد** هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور
المعروف من مذهب اصحابنا واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز وذهب طايفة الى حرمة النظر والعلم
ان هيهنا مقامات الاول انه هل يجب معرفة الله ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي والثالث ان الوجوب الثابت
بالعقل او بالشرع فهل يكفي في معرفته التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع فهل يكفي مطلق الجزم او يلزم
اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مطلقا هل يلزم المطابقة للواقع اولا وقد مر الكلام في كثير من
هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة وبين الاشاعرة
والاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها والمقام الاول يستغني عن البحث عنه بالبحث
في المقام الثاني **واما** البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلا اما الحكماء فظاهر
في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بشريعة حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعيا ولا ينحصر طريقة اثباته في العقل وطريقه ان كل
عاقل مراجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية لا يحصى كثرة ولا ايتله ولا ريب انها من غيره فهذا العاقل
ان لم يلتفت على منعمه ولم يعرف له باحسانه ولم يذعن بكونه منعما له يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويستحسنون سلب تلك النعم
عنه وهذا المعنى يصحح الوجوب العقلي وايضا اذا راى العاقل نفسه مستغرقة بالنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر عليها وان لم
يشكره يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ورفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر على ذلك
فلو تركه كان مستحقا للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف ما يشكره
على ما استحقه فهذا دليل على وجوب معرفة الله عقلا والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفة المنعم واما ان كيفية تحصيل المعرفة فلا يمكن فيه
الركون الى قول عالم مثلا والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وما لا ويجب النظر **فهذا** هو الكلام في المقام الثالث

فيلحق بما مر من تقرير الدليل ان المعرفة انما يتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف وما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب والبحث عن هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة وعلى عدم افادته لوجوب
كون التحصيل على سبيل الاجتهاد فنقول منع استلزام مجرد التجويز الخوف فان ذلك انما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق لكن قلده
محقا وجزم به واطمئن نفسه وان فرض احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فيقدر ولعاظن به لا شكره
على حسب ما ظن وكذلك من قلد مبطلا واطمئن به وجزم فلا يحصل له خوف صلا بتركه والجواب عن جميع ذلك يظهر مما فصلناه في
المقدمة انا نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ولا بد ان يبين الطلاق في كلام العلماء مثل العلامة ره في باب حادي عشر وغيره على ان الذي من اصولهم
المهذبة وقواعدهم المسلمة عدم التكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا مكابرة سيما مع ملاحظة اختلاف العقلاء
في تلك المسائل سيما مع تبليغ النبي والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بهذا الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر
وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه الدور كما سيجيء لان العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم البعيد
هو ما قدمناه من التفصيل اعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولا بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقا وحقق
مستقصى في محله وثانيا بان العقل والنقل يدلان على خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب عنه في
الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما يعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك
واما الى الشاكر فهو منتف اما في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا استقلال للعقل فيها وايضا هو تصرف في مال الغير بدون
اذنه فلا يجوز **وفيه** ان الشكر لفائدة يعود الى الشاكر وهو محض حصول الشكر فهو حسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع
ان عزل العقل عن حكمه بالفائدة الاخروية باطل محض الدعوى قد ابتناه في محله ولا حاجة الى اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل
حكم به وليس هنا مقام بسط الكلام فيه وثالثا بمنع توقف الشكر وازالة الخوف على المعرفة المستفادة من النظر هل يكفي فيهما المعرفة السابقة
على النظر الذي هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو راي الملاحدة او بالالهام
على ما يراه البراهمة وبتصفية الباطن بالمجاهدة كما يراه الصوفية والجواب ان المذكور يحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها
وايضا الكلام في المقدور ويعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منهما
مقدورا لنا والتصفية كما هو حقها ايضا في حكم غير المقدور لاحتياجها الى المجاهدات الشاقة ومخاطر كثيرة قل ما يبقى معها المزاج ورابعا بمنع
ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ويظهر جوابه مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء انما ارادوا ابطال مذهب الخصم
وتعيين الحكم لوجوب الحكم النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعيا
لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم

يصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور وهو مستلزم لافحامهم كما سنشير اليه
انشاء الله بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم لوجوب النظر في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع في ذلك فهذا الدليل اغنى
لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار الحاكم في العقل وان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في
الجملة ففي جعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل على نظر لما ظهر مما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من
هذا الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب
المعرفة شرعا وانه هو الايات والاخبار وجوابه وهو استلزام الدور وافحام الانبياء واحتج المحجوبون للنظر فيها من اصحابنا وغيرهم
بالادلة الشرعية وهو من وجوه الاول الايات الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن
والقول بغير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما
يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس
من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي
بل اكثرهم لا يعلمون وقوله تعالى ما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك فهذه الايات
يدل على حرمة العمل بالظن خرج الفروع بالدليل وبقي الباقي ومثل الايات الدالة على حرمة التقليد خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله
قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان
يعبد اباؤنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتابا من قبله فهم به مستمسكون
بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا
اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا
منهم الايات والجواب على ما حققنا المقال في صدر المبحث انا نمنع العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين
الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا او تبعتهم بعد الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان العامل بالظن
والذي حصل له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظنه والذي حصل له الظن بطريق ولا يمكنه تحصيل ازيد منه معاقبون
على ذلك ثم ان هذه الايات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ويعوى تحقيقه فيه عرفا ولغة ثم
بل القدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد ترى انهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال الشك كما

في الجوهري بل الظاهر ان ما ذكره في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح ارباب اللغة والعرف بل هو في اللغة والعرف يستعمل في
مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم يستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي تقسم الى التصور والتصديق
باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجهل المركب
والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعض اخر وقد يقال الاعتقاد على ما يشمل الاقسام
الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرفي واللغوي وهو
بعيد نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجاز الا الجزم المطابق
بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فيختص باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت هذا فنقول اولا ان هذه
الايات ظواهر لا تفيد القطع اذ غاية ما يفيده اصالة الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط فيها القطع
باعتراف المستدل بل لا يبقى هنا اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مختصة بالفروع جزما والعام المخصص فيه الكلام
فيرجع الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل من الاستدلال ان التقليد ظن
والظن لا يجوز العمل به لهذه الايات وهو مناقض لمطلبه لان العمل بالظن اذا كان حراما فلم تتمسك بهذه الايات التي لا يفيدك الا الظن
والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل يحتاج الى دليل اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هي
اساس الاصول والفروع الا ان يقال كما ان الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب
العلم لو لم يعمل به فكذا في هذه المسئلة فان التكليف لوجوب معرفة الله في الجملة ثابت ولا شك لكيفيته فانا لم يمكن تحصيل العلم
بحقيقة التكليف في الكيفية فيكفي الظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة اتم فرعية ولا منافاة بينه وبين تعلقه بالاصول فكان
الشارع اوجب علينا اقامة الدليل على ما اعتقدناه من العقايد ولكن هذا انما يثبت وجوبه بوجوب عليحده لانه شرط في تحقق الايمان
بالمعنى المتنازع وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرطا لتحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان اكتفوا في الايمان
بمعنى الاسلام لترتب الثمرات الدنيوية عليه بالاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبراءة اليقينية لا تحصل الا بالنظر
والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالايات ممنوع بان القدر المسلم هو انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين
العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل اليقين فلم يدعى كفاية الظن ان حصل

الاصل بادة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا تتم الجعل المسئلة فرعية وان تعلقت
بالاصول فحصل الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين الغافلين وارادة طريقهم كما يشير اليه وثانيا ان القرينة قائمة على
انها مستعملة في مقابل الظن كما نطق به اكثر الايات فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة القاطعة
الا الاحتمال وثالثا نمنع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لم لا يكون حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم والجزم المطابق وان
امكن زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا
يا ابانا ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا فانا مثل قبله وبعده متى يظهر الحال ورابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى
الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم انما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي مطابق لنفس
الامر لا ما هو مطابق في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله فالذي يعمل بجزمه معتقدا انه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه
وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم
كما هو غير خاف على المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتامل في تلك الايات لا يظهر له ازيد من النهي
عن العمل بما لا يفيد في نفس الامر الظن وان لم يتبع الظن معه خصوص المقام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام
مذهبا لاباءهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم مع قومه
حيث قال بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه وانصروا
الهتكم نعم بعض الايات المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد ايضا قد يفيد الجزم
بل اليقين ولكن التحقيق ان مثل هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه فالمراد انما هو مستدل وغافل عن حقيقة الامر وليس عليه شيء ثم ان الاستدلال
بهذه الايات انما يناسب مذهب الاشعري واما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم الاستدلال بها لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله
الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله تعالى مستلزم للدور والمناص عن ذلك انما يجعل ذلك من باب التنبيه على طريقة الخصم ثم
يكتفي في معرفة الله بالتقليد او الظن فيمكن الزامه بقول الله تعالى واما بان يقال ان ذلك من باب تحقيق اهل المعرفة ومنا
المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم بالله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطلب من كلام
وكلام امنائه وتيسر ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل بالتبليغ والارشاد لان المكلفين يختلف احوالهم في الذكاء والفطانة
وقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا من ان الغافل لا تكليف عليه ما لم يبلغه فطنة لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه على ما يكمله كما هو
مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله تعالى ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة معذورية

الجاهل

الجاهل في الفروع الثاني قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب فاذا كان النبي مامورا بالعلم فالامة اولى ويجب عليهم من باب
التاسي واجيب بمنع الاولوية لجواز فهم وقصور افهام الامة ومنع وجوب كل ما يجب عليه وفيه ان المنع انما يتمشى في ما لم يعلم حجيته
واما ما علم حجيته فيجب على الامة متابعته للاتيان على ما ياتي به ان واجبا فواجب وان ندبا فندب كما بيناه في محله لاحتمال كونه من
خواصه في خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تعالى فاتبعوه الى دليل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان ظاهر الاية
وملاحظة شان وقت نزول الاية انه لم يقل لعدم انا وللعلم الى كلما شاهده على ان المراد بذلك انك لما عرفت حال المؤمنين
وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واشتغل بنفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس
معناه حصل العلم حتى يقال الامر بشيء لا يتم الا بالنظر فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات العلم ويجاب بهذا القول فكما ان معلم الكتاب
يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء كذا فمحض هذا القول يفيد العلم للطفل وكذلك قوله تعالى لنبيه اعلم يفيد العلم بالتوحيد لمن نقل
في الجواب انه من باب اياك اعني واسمعي يا جارة ثم يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قال الرازي فلعله وجه لخروج اللفظ
عن حقيقته وهو ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن الحقيقة
لا يوجب خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرناه سابقا فتذكر الثالث انعقاد الاجماع
من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع
فلا يكون علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض ان خبر كل
من المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم فالعلم بانه صادق فيما اخبر به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما
والثاني محتاج الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله
وانها لا تحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح اجمع العلماء كافة على وجوب
معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن
جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرهما ايضا وقد اورد
على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا وللايات والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك
بها في اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم
اذ الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشارع وبان ذلك من باب اثبات
المسئلة بين المجتهدين المناظرين للعلم بالمسئلة لانفسهم ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لاجل التكميل

كما أشرنا سابقا وسنشير إليه أيضا ومما ذكرنا يندفع الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف لقاطبة المكلفين ممنوعة
أما أولا فلأن من المشاهد المعاين أنه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد من أيهما دخل في ذلك فهو مخصص وما قلنا بالجزم
أو القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف به سيما لقاطبة المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تأمل حق التأمل فكثير من المسائل
وخلو نفسه عن التقليد مع أنه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع أن الأصل عدم الوجوب وما استند له على الوجوب فدلالتها
على العموم ممنوعة والحاصل أنا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الأحوال فيما يستلزم تحصيله العسر والحرج إذ غاية ما ثبت دلالته
الأدلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم أيضا إنما هو إذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع
القول بأن اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة إلا بتحصيل اليقين فإنا نمنع شغل الذمة في هذه المواد وأما ثانيا
فنقول إن الظاهر من كلام جماعة من الأعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض رسائل المنسوبة إليه ونقل
عن فصوله أيضا وكذلك المولى الورع المقدس الأردبيلي قدس الله روحهما وهو الظاهر من شيخنا البهائي حيث قال اشتراط القطع
في أصول الدين مشكل وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي وغيرهم مع أن العلامة ره قال في النهاية إن الأخباريين
من الإمامية كان عملهم في أصول الدين وفروعه على أخبار الآحاد كما نقلنا عنه في مباحث الأخبار ولا ريب أن أخبار الآحاد لا
تفيد إلا الظن فكيف يدعى إجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم إلا أن يقال إن مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم
الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا أعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وإنما يحصل الظن العالم بالفرق بين المجتهد
والمقلد لا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس إليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله
كما هو الحال في أكثر العوام في الفروع والأصول فالمدعى وجوب النظر لتحصيل العلم فإن حصل فهو وإلا فيكتفي بالظن بل لا يبعد
الاكتفاء بالظن مع إمكان تحصيل القطع أيضا فيما يحصل الاطمينان بالعلم على مقتضى الظن كما أشرنا سابقا في مثل الظان بأحد الطرفين
الذي لا خوف في ترك مقتضى ذلك الطرف فكيف كان فهذه الدعوى من مدعيه أيضا لا بد أن يخصص بغير الغافل المطمئن
على مقتضى المذهب بغير من لا يتمكن من تحصيل القطع إما لمانع له من النظر أو لعدم بلوغ نظره إلى حد العلم بعد الاستفراغ
وبذلك يرتفع ما يوهم كلام العلماء في أبحاث الكفر من العموم المستفاد من قولهم مما لا يمكنه حمله على أحد من المسلمين وثبوت العذاب الدائم على
مخصص بالمقصر في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والأقفاية الأمر الحكم بعدم الإسلام أما العذاب الدائم فلا دليل
عليه بل هو مطلق العذاب أيضا مع أنه لا يخرج عن المسلمين بذلك إذا دان معرفته ما بدون الاستدلال لا يوجب ذلك بل تعامل معهم معاملة المسلمين
وإن لم يدعوا بها في الباطن أيضا وإن قلنا إن المراد بالإسلام والإيمان الواقعي فلا دليل على أن كل من لم يكن له الإيمان الواقعي على ما ذكر فهو
مستحق للعقاب الدائم فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع بل يكفي الظن سلمنا

لكنه يكو

لكنه يكون الجزم ثم إن أراد من منع حصوله من التقليد منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي أشرنا إليه آنفا فهو كما ذكره وإن أراد
أنه لا يحصل من الركون إلى ما في قومهم كما أشرنا وسنشير إليه وإنا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين إذ لا يشترط في هذا الجزم مطابقة
ولا يشترط فيه صدق المخبر أيضا لعين ما ذكر ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح فإن شئت قلت إنه اجتهاد وإن شئت قلت إنه واسطة
بين الاجتهاد والتقليد المصطلح **الرابع** الأخبار الدالة على أن الإيمان هو ما استقر في القلب مثل ما قال الصادق ع في خبر محمد بن
مسلم حيث سئل عن الإيمان أنه شهادة أن لا إله إلا الله والإقرار بما جاء به من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك ولا
استقرار إلا لما حصل فيه اليقين ولا يحصل إلا بالاستدلال وفيه أنه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو في مقابل الشاك وفي
مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد بالقلب وهو واضح **الخامس** ما رواه في الكافي عن أبي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره
من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الإسلام فيقال من نبيك فيقول محمد صلى الله عليه فيقال من إمامك فيقول فلان
فيقال كيف علمت ذلك فيقول أمر هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب إلى الجنة فيدخل إليه من
روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي أرجع إلى أهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد
فيقال ما دينك فيقول الإسلام فيقال من أين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان
الإنس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث **والتحقيق** أن يقال إن المراد بالمؤمن من آمن بقلبه واعتنى بدينه
وجعله وسيلة إلى ربه بحيث يجد في نفسه مودة تامة للقول والطاعة وسكن إلى عقائده واطمأن بها والكافر من يقولها تبعا للناس مما
ليس في قلبه منه نور ولا اعتناء له بشأنه وأما كونه لا يدل ذلك على أكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتماد وأما كونه ناشئا
عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا ريب أن مثل هذا الشخص الغير المعتني مع تمام الحجة عليه مستحق للعقاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث أيضا وبلا
ملاحظة نوع من التقية وطبقه على الأخذ بالتقليد مستدلا بتثبيت الله فإن التثبيت لا يمكن إلا في المطلوب المتزلزل وهو لا يتحقق في
المتقن بالاستدلال الموجب للخلاص ولهذا دعا ... على هداية الله والثاني على ما يقلد الناس من بيعتها وإجماع وهو بعيد **احتج**
النافون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه وقائل بحرمته بوجوه **الأول** لزوم الدور إن وجب ذكر في تقريره وجوه أجودها بناء على القول
بنفي حكم العقل كما هو مذهب الأشعري أن وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من إيجابه تعالى موقوف على معرفة الله وأنه يجب إطاعته
أم لا ومعرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروض وجوابه أن الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما أشرنا إليه وذكر الفاضل
الجواد في شرح الزبدة في بيانه أن النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول لأن الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر
في معجزته إذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لأنه أجنبي
مطلقه وأما لأنه نظر في معرفة الله تعالى من حيث إنه مرسل للرسول وفيه نظر إذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب

النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه يعلم شرعا فيحصل الدور من العلم بالصدق ووجوب النظر
في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا هو الدور الذي هو بصدد بيانه لا على ما يستفاد من التجريد
وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الحسن العقلي ولو فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو محال فيلزم
انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو محال وهذا التقرير يتم بادراج مقدمة اخرى وهو ان يقال في تقرير الدور
ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر
من الله تعالى لتصديقه لا من غيره وحينئذ فالنظر في معجزته ايضا ثابت بالشرع ايضا اما لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله تعالى من
حيث انه مرسل الرسول لا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم بصدقه الذي لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو قال وجوب النظر في معجزته نفس وجوب
معرفة الله الى اخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكان له وجه وان كان تكلفا ومخلا وقد يقرر
الدور بان وجوب النظر في معرفة الله نظري موقوف على النظر في دليل ذلك الذي هو نظر اخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف على وجوب
النظر على معرفة الله اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر في معرفة الله وهذا التقرير يبتني على نفي حكم العقل
وايضا اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفة الله واخذها على سبيل الاستدلال ان كان متوقفا على نظر اخر وهو الاستدلال على وجوب
الاستدلال في معرفته ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق
وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة يقع الاشكال في انه هل يجب النظر ويكفي التقليد
فيجب النظر في ذلك فاما ان يستقر الرأي على وجوب النظر او كفاية التقليد فالذي يتوقف على النظر هو اختيار احد طرفي المسئلة خاصة
وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر الثاني انه صلى الله كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم
ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لاقتضاء العادة اقول الجواب عن هذا الدليل يتوقف
على بيان مقدمة هو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا والكلام فيها اما في بيان حقيقته بالنسبة الى
القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة الى كيفية تحصيل الاعتقاد وموضع اصل البحث الاخير
اذ الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد ولزوم القطع والنظر واما الثاني فنشير اليه فيما بعد واما الاول فمقول [illegible] انه فعل القلب
فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا وذهب الى الاول المحقق الطوسي في بعض كتبه وجماعة من اصحابنا والاشاعرة
والمحقق انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على مقتضاه وجعله دينا له وعازما على الاقرار به في غير حال الضرورة
والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والثاني نقض لعلمه لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون

ما يستفيق

ما استيقنته انفسهم كما نطقت به الايات والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله فانهم جعلوه
فعل جميع الواجبات والمستحبات وذهب بعضهم الى الاخير اما الثالث فنقل عن المفيد والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار
باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى اطلاق اكثر الامامية وقد
ورد الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال والاعلى ما يعطيه اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقائد الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات
وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين
مع عدم ما يوجب الكفر وان لم يكن في القلب معتقدا بهما ايضا ويتصف به المنافقون وعلى هذا فالايمان امر مشترك بين هذه المعاني ولكل منها ثمرة الا
حصول جميع ثمرات سائر المعاني مع زيادة محصولة من كمال القرب والاستحقاق الشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحي والالهام وثمرة الاخيرة اما
هو حقن الدم وحل النكاح واستحقاق الميراث والطهارة وامثال ذلك ولكن لا حظ لهم في الاخرة والحد الاوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر
مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر اما من يكفر صغايره باجتناب الكبائر او المتتبع الكبائر فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ
والقيامة الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط فالايمان اذا حمل على القولين فيه للمكلفين [illegible] والاول من يعتقد العقائد
الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثاني من يعتقد العقائد الحقة ويترك الكبائر ويأتي الفرائض التي تكون كبيرة والثالث من يعتقد العقائد
الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان ففي مقابل كل ايمان كفر والذي يثمر في الحكم الاثم والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح
والمواريث ونحو ذلك هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين [illegible] الكفر الذي يوجب العقاب وان تعقب النجاة هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوقه
هذا وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين وان لم
يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا واما لو ذكر مع الايمان في مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد هذا فنقول ان اراد
المستدل بقوله انه صلى الله كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى معجزاته صلوات الله عليه وسجاياه
المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فهو ليس الا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا نريد بالدليل الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض
التسليم نقول ان اراد من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي يتحقق مع الاذعان بالعقائد الحقة والاطمينان به فلا نسلم
انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان اراد ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضر بنا فلا [illegible]
الاعيان المغني عن البيان ان النبي كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الجهلاء والاغبياء واستمالتهم على التدريج ليقوى شوكة الاسلام
بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعاملهم معاملة المسلمين ويناكحهم ويوارثهم ويباشرهم مع الرطوبات الى غير ذلك فهو
كان يرى مصالح بعضهم انه يكفي مجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام ثم يكلمهم بالتدريج ان امكن ويتركهم على نفاقهم مع عدم الامكان
فان استعمل الاكتفاء لا لارادة هذا المعنى من ظهوره [illegible] مع ارادة الاسلام الحقيقي فيبطل الاستدلال الثالث قوله صلى الله عليه وآله
عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن بطريق التقليد لعدم اقتدارهن على النظر ولفظه على تدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية عدم

لان تعليمهم [illegible]

بالتخييل انه من كلام سفيان والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهاري في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية ولا يبعد عن ذلك الاظهار
اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد هو ما روي ان عمرو بن ابي عبيد لما
تثبت منزلة بين الكفر والايمان فقال عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال
سفيان عليكم بدين العجائز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى سلمنا انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا
على مطلوبكم لمنع عدم القدرة للعجائز على الاستدلال سيما مع ما سنبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر
من العجوز نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجائز هنا جنس الجمع لا العموم نظير قول عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فعدم اقتدار اكثر
او بعضهن على الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن بقي الكلام في معنى كلمة عليكم اذ الرجوع الى الاستدلال وترك التقليد لا ينافي الامر بالرجوع الى العجائز كما
حتى يقال ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد قلبا على المستدل والذي يختلج في وجهه وجهان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصل للعجوز فانها جعلت
وجود الصانع وكونه مدبرا له فلا شك كالمحسوس من توقفه ولاسيما عن الحركة بتخليها عن يدها والثاني ان الاليق والانسب في الاستدلال والالزام
لكافة الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الآثار والاستدلال بالآثار على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك ببطلان الدور
والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود بادعاء ما حصل على طريقة وحدة الوجود والتي المتصدون لها اشنع من الحلول
لان محققي المتصوفين لذلك مقرون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس دركه في وسع العقل
والنظر والمتصدون لاتمامه بالاستدلال كما صدر من بعض متاخريهم لو فرض تسليم مقدماتها فانما هو قياس لا يصل اليه الا اكثر العلماء وفضلاء
عن العوام فكيف ... ولا ريب انه من ادق الفنون فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس
فلذلك خاطب المتقين بقوله عليكم بدين العجائز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليها آية ولا خبر ومما يقال ان قوله سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقين فان الاول اشارة الى الاستدلال من الآثار على المؤثر
كما هو طريقة المحجوبين عن الشهود والحضور يعني قوله اولم يكف بربك اه اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة الوجود فهو من التاويلات التي دعا
اليها رسوخ ما فهموا باذهانهم وخواطرهم بل الظاهر من الآيتين انهما على نسق واحد كما ينادي به استفهام عدم الكفاية فانه متعارف في تاكيد الكلام
السابق ثم اعلم انه ما ينافي للاول فمعنى ما ورد في الادعية مما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول امير المؤمنين يا من دل بذاته على ذاته وقول
السجاد بك عرفتك وانت دللتني عليك ومثلهما فيحتمل معنيين احدهما ان الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة العباد
صار سببا لتوجهنا الى حق معرفتك الى ان عرفناك بما استطعناه او ان خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي حصل منها
العبرة ويعبر بنا الى وادي الفكرة وصارت سببا لمعرفتنا اياك فبسبب عنايتك عرفناك وهذان قلنا بالفطرة كما هو الظاهر وسنشير الى بيانهما
في الجملة والا فالمتعين هو الثاني ويرجع الى استدلال العجوز الرابع انه صلى الله عليه نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه خرج على اصحابه
فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا

اذا ذكر القدر

اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل لا عن البحث غير النهي عن النظر فقد يكون الجدل امرا حراما وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعا
للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان يعيبهم
مظنة ان يقال ان هؤلاء بعد لم يستقر امر دينهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر
في المعارف الحقة اذ القدر الذي [illegible] هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر مما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه من قبيل خطيئة لا يقال ان ذلك
ايضا يرجع الى معرفة الله تعالى وصفاته الذاتية والفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات اما يحصل لنا معنى النهي عن النظر فيه لانا نقول النظر في المطالب
التميز بين الحق والباطل واختيار النفي والاثبات اما يحصل بقيام البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الاخر بابطال دليل الطرف الاخر واما بقيام على
حقية احد الطرفين فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين والضدين ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال دليل الاخر لاحتمال عدم القدرة على
ادراكنا المعايب الثابتة في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه فانا اذا تاملنا
في مسئلة فعل العبد مثلا ولقنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم اللغو في ارسال الرسل والوعد والوعيد
ومدح العلماء وذم الفساق وغير ذلك الدالة عليه الكتاب والسنة فلا يضره العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهية
فلا يلتفت اليها ففي مثل شبهة خلق الكافر المتداولة في الالسنة والكتب لما اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عنه تعالى وانه لا يظلم عباده
شيئا فان سلم بقاء حيرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون التامل في الصغرى وهو لا يوجب قدحا
في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان موسى قال الهي ارني عدلك فامره ان يختفي في جنب عين على طريق فنزل فيها فارس واستراح ساعة
وراح ونسي هميانا فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى بالهميان وسل سيفه وقتله فقال موسى
الهي ضاق صبري وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس وكان لابي الصبي الف دينار عند الفارس من اجرة فتاه فقد
استوفى كل حقه وكذا الحكاية صحبة موسى مع الخضر وصبره في فعله في المقامات الثلاثة فاذا عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بعد
عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة في النهي عن الخوض والبحث في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم
جواز النظر فيها الخامس انه بدعة في الدين انه لم ينقل عن النبي ص ولا صحابة الاشتغال به ولو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي ونقض
للحاجة كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل هو من اليقينيات
والقرآن الحكيم الكريم مملوء من المناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا ص فقال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وغير
ذلك من الآيات والاخبار التي وردت في مناظرات اهل الكتاب سيما من رواة اصحاب ائمتنا عنهم ع ومن مباحثتهم مع الزنادقة
وامرهم ع اصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي ص كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرة بل كان يكفيهم
نفسه ورؤية احواله وافعاله سيما مع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصل بعد زمانهم وان اريد ان تدوين الادلة لا بد

على ما جمعه كتب الكلامية بدعة فكذلك حال الفقه فلا بد ان يكون هو ايضا حراما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس من الدين
في الدين بقصد انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقايد اللازمة وذكر ما يدفع به عنه شبهات
الملحدين وتشكيكات الغالين المضلين بل هو عين العبادة والطاعة وان سميته بدعة فسلم كون كل بدعة محرما هذا واعلم ان
هذا الدليل وما تقدمه انما يليق معارضته على القول بوجوب النظر شرعا واما ايراد هذه الادلة على من قال بالوجوب عقلي لا شرعي وذلك
لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله تعالى عقلي او شرعي فكل من الفريقين مختلف بعد اثبات
مذهبه في المقام الثاني فدليل القايل بان وجوب معرفة الله عقلي هو وجوب شكر المنعم وان ازالة الخوف واجبة يقتضي معرفة المنعم ودليل
اشتراطهم القطع والاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني والتقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد
ايضا ودليل القايل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة ثم ان القايل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم
يستدل بمثل النظر واعلم انه لا الماء هو والقايل بكفاية الظن والتقليد يستدل بمثل هذه الادلة فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة
بالنظر وغيره بعد ما يثبتوا الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة نعم الا في الاخرين اللهم الا ان يقال المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم
الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهمه عقولهم واستدلوا به على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما ينفع بعد ثبوت الاسلام
ولا ينفع المكلفين من اليهود والنصارى ونفعه للمسلمين ايضا انما هو في بعض المسائل وتتمته يحتاج الى القول بعدم الفرق بينهم في هذه المسئلة
وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم المناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ حدهم اذا ارادوا اخذ الطريقة في مسئلة جواز التقليد وعدمه
الا ان يقال الحقيقة عند المناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا اثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيما دون المكلفين
بالنظر في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله يورد على ما حققنا انفا من ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا يستلزم
صحة طريقة اكثر المحققين المخطئين فلا يجب علاجهم لعدم كونهم اثمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بينا ثم ان
الاكمال الامر مقصود من الله تعالى ولم يكتف تعالى شانه عن العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الخير والفيض بل اراد منهم الكمال ونهاية
القرب على حسب استعدادات العباد فبعد تحقيق الحال لو اخبار المجتهد الامرين بالمعروف اياهم بما حققوه فيحصل لهم تنبه وتيقظ فيجب على
المكلفين حينئذ استعمال طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريق التنبيه يختلف باختلاف المكلفين وكذلك طريق النظر فربما
كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطيق لفهم هذه الادلة التي تداولها المجتهدون والمجتهدون يلقون اليهم
بتلك الادلة ليتفكروا فيها ويجتهدوا في مسئلة لزوم النظر وعدمه وقد ذكرنا ان ذلك من المسائل الكلامية التي من توابع اصول الدين
وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي في التنبيه بان يقال ايها المكلف لا تكتف بتقليد ابيك وامك وارجع الى عقلك فان محض التقليد
لا يصلح للاطمينان فان المكلف حينئذ يمكنه التميز في هذه المسئلة اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه المراجعة والاعتماد على علم

دع

ومع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا فقس مراتب المكلفين ومراتب التنبيهات فيختلف التكليف باختلاف طبقاتهم
وبذلك يختلف تكليفهم في تفاصيل العقايد ايضا وهذا هو واحد من النكات التي كان يكتفي عن الاعراب بالشهادتين لاجلها فان التكليف بمعرفة
التوحيد الكامل والتنزيه الشامل واتقان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء ونحو
ذلك وكذا بعض صفات الرضا والسخط المفهومات للعامة ونحو ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب فكما ان اجزاء الايمان
ايضا مما ينبغي في الاكثر ان يحصل تدريجا فكذلك الحال في كيفية تحصيلها بالادلة التفصيلية والاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على معتمد ويجيء
تمام الكلام **السادس** ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلال فيحرم النظر ويتعين التقليد
اذ هو اسلم وفيه مع انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك المقلد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليده غيره فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع
يرد عليه احتمال كذب المجتهد في ان هذا ايمان وان هذا يجري في كل صانع ومذهب وتخصيصه بدين الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته ايضا يحصل
بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والتحقيق ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا سابقا من ان هذا كلام مسلم بين مجتهدي اهل الاسلام يلقونه
الى القاصرين من باب الامر بالمعروف وهم يطمئنون بذلك ويصير تكليفهم ذلك وذلك لتخرجهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما يتم
في مسائل الشرع مثل ان اهل الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم وعدم
كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا وامكان الخرق والالتيام في الافلاك بل وتحقيقه يوجب العبث بل احب ما لو اعتقد
بهما فلا يقال المنع عن النظر في ادلتهم خلاف ما المفروض بقاء اطمينان المكلف بحاله فلا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت
واما من حصل مرتبة من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة
التي هي من الاصول والانسب واجد للشبهة ومتنبه للاشكال لا انه مظنة للشبهة فحينئذ نقول اما ان يكون شبهتهم ومخالفتهم انما هو على ما
علم صدوره من الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع لامتناع القطعين المتخالفين وان كان
فيما يحتمل ان يكون مراد الشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين على
ما قالوه واحتمل الشرع على موافقتهم فلا مناص عن القول به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان الظن
الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل عن العقل وان كان قويا في نفسه وهذا هو المراد من اهل الشرع
قولهم بوجوب اتباع الشرع يقينا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع ويجيء تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا ينافي اطلاق الاول مع ... في
المسئلة ومن هذا القبيل منع الشارع عن الخوض في مسئلة القدر ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام والطلبة القاصرين عن ملاحظة
علماء اليهود والنصارى في مسئلة النبوة والحاصل ان هذا الكلام يتم ما بقي اطمينان المكلف بحاله ومع تزلزله فكيف يقال المنع عن النظر
السابع ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى هذا الدليل ايضا
انما ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين المناظرين ويصير الخيار المذهب فيهما لجواز تقليد العوام وامرهم بمقتضا ما راوه وفيه منع الاغمضية فيما

واما مثال ذلك فان كل مسلم يحكم بان
عدم الاعتقاد بالقدم واستحالة
الخرق والالتيام ونحو ذلك
منه

اليها المكلفون وثبت التكليف بها من حيث انه اصول الدين نعم قد يحصل الا غموض في عروق مسائلهما واعماقهما التي لم يثبت تكليف الناس بها
وانما يجب الغور فيها والنظر والتدقيق والتعب لمعرفة الشبهات وطريق دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعدا لحراسة الدين المبين
وارغام انوف الجاحدين والمبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على قواعد مضبوطة مضبوطة
محدودة يحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يقم دليل على جواز بما يقتضيه هذه الادلة بخلاف فروع الدين فانها متشتتة
متفرقة مبتنية على ادلة متمايلة لفظية لا مدخل لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع العمر واغلبه فيها وهذا من الوضوح
بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعل الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من
المشائين والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس
الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فربما يصرفون عمرهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه لان الفقه هو
العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب جاهلا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة
او موجبا للمعرفة المزيد منها وتمام ما يتوقف معرفته الفقه والشرع عليهما نعم قد يصيرون من اهل الزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن
ساحة القرب والندامة والحسرة يوم التناد وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او ستين ولم يعرف مسائل وضوئه وتيممه
وصلواته وليس عنده من عبادات الا ما علمه امه وابوه او معلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزؤن بالفقه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم
انباء ما كانوا به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع وقوم واستعد للنظر في هذه المباحث
فلا يضره النظر فيها والتأمل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث لانه لا يمكن ملافعة
الخصم الا بتمام الاسمع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبني على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس عندهم ولما لم يمكن للغافل عن
هذه الاصطلاحات في حال التخاطب الجواب على وفق سؤالهم يظن الغافل ان هذا من جهة عدم اقتدار المتشرع على ذلك وهذا كما ترى
ان العالم الفحل يعجز عن فهم اللغة التي يتكلم بها الطفل الذي له سنتان او ثلث سنين في غاية التسلط فلهذا لا انصاف في القول بالوجوب
كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة والاضلال **الثامن** انا نعلم ان قول النبي والامام بل العدل العارف يقع في النفس
تماما يفيده هذه الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا تتخلص عنها
الا من ايده الله تعالى ويظهر الجواب عن ذلك بما ذكرناه فاذا انما يعد قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال الا فاما
ومع الاطمينان الواقع للنفس فلا حاجة الى غيره وليس هذا تقليدا **التاسع** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه
اولا انها مختصة بحكاية الانبياء كما يدل عليه صدر الاية وثانيا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس من اهل العلم وثالثا
ان ظاهر الاية خطاب المكلفين كافة فمعناها ايها الذين لا يعلمون اسئلوا الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الاية للاصول والفروع
فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين يعرفون ويميزون كما هو مقتضى مفاهيم

الاية عرفي وان قيل المراد اكثر العلماء من كافة الناس يجب ان يسأل اهل العلم الخاص هو المحق الواقعي فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر
لا يفهمه المخاطبون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل المجتهد العالم واهل الذكر لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه الا على
سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون ذلك تخصصا لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى الى علمائهم وهذا لا
انما ينفع لمن يحرم النظر فيه فلا مناظرة فالاظهر في الوجه العيني اخراجه عن الظاهر وارادة الخاص ليس اولى من تخصيص العام بالفروع مع ان التخصيص
مقدم على المجاز وربما انه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضا انما ينفع المناظرة بين المجتهدين من اهل
الاسلام في تحقيق الحال او امر سائر المكلفين وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه كما اشرنا سابقا ثم ان بعض الافاضل المتأخرين اورد على القائلين
بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا بأس بايرادها **الاول** انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم
بها الا بالاخبار بعنوان التواتر وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد وهو شأن من حصل قدرا كاملا من العلم بالرجال
الجرح ويلزم لو سلم كونه كوجود الهند ومكة فاني لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس الكتب الا ان ما يحصل به التواتر لكل واحد منهم وكذا
المحفوف بالقرائن لكل احد بل غايته لا حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة مع ان فهم المعجزة وتمييزه عن السحر ليس شأن كل احد
سيما اذا كان من جهة البلاغة والقرآن عامة العرب فلدو وخواصهم في ذلك اقول لقد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم ممن اطلق الكلام
وتقييده بما لا يلزم منه عدم اعتماد على قواعدهم المؤسسة في العدل من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مرادهم تجويز العمل
التقليد المصطلح في الفروع لغى الاعتماد على الظن الاجمالي وان لم يحصل الجزم في نفس الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزيل به الخوف
فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان
فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة والامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل طريق التواتر مثل الافضلية بعد ثبوتها بالدليل
واذا ثبت عنده لزوم النبي والوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بما يبلغه جماعة ممن يعتمد عليهم من العلماء بل
واحد منهم كما مر وهو ايضا بمنزلة المعتمد لا يضر اطلاق التقليد عليه فان المعيار في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق
والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث النبي ونصب الوصي ثم يذكر له ان
الواسطة بين الله وبين عباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يبلغه بعلو معصوما ومحفوظا من الزلل والخطأ ويطمئن
المكلف بذلك ثم اذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله فانه كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقه وكذا فيما ظهر
عن الجواد وذكر له برهة من الاحوال وقارن بذلك امورا وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول عالم
اخر مثله وهكذا فلا انكار لامكان حصول الاطمينان بحيث يزول الخوف عنه كما في غاية الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده يعني انه
بحيث لو عرض له تشكيك من متشكك يحصل احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو لا يضره ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شيء آخر عليه وهذا الذي
يسميه اهل المعقول اعتقادا لرجحان وغير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كان وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان حصول المعرفة بهذا الطريق سوى معرفة

خصوص العجز ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الدين بعد رسول الله منحصر في فرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم من جعل فلانا
وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال الشخص الذي يتبعوه ويحصل للمكلف
الجزم بصدق هذا القائل المخبر ويتامل هو ويختار احدهما موافقا لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وتدبيل كل
المكلف فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو قدر على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة امام الزمان متحيرا ولم يحصل له الاطمئنان
بانه كيف يصير شخص واجب الطاعة من عند الله ولا نعرف شخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا واختفى عليه فايدة ذلك فاذا لم يكن له تحصيل الجزم بالنص
والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فهل يكفيه ان يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية ومخالفيهم متحقق جزما فاذا
حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية فيلزمه الاذعان بذلك لعدم انفكاكه في نفس الامر عن ذلك وان لم يبلغ عقله الى حقيقة الامر في خصوص ذلك
وامثاله كحكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهم ولا ريب في تشكيك بعضهم والزامهم يكفي دليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه **الثاني**
تقرير المعصومين في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان النائين عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولكن
غالبا بل يستحيل عادة بمقول المتواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم قرروهم على التقليد ويظهر الكلام فيه مما مر ولا ينحصر طريق الجزم في مشاهدة المعجز
او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان اراد كفاية الجزم الذي ذكرنا والاطمينان الذي بيناه فنحن نوافق ويدل عليه العقل والتقرير وغيرهما وان اراد
كفاية التقليد بمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي المقرون بالاحتمال في نظره الذي لا يرفع الخوف فكلا **الثالث** انه على هذا يلزم كون المشتغلين
في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين وفيه ان الظاهر انهم لا يرضون بذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم في هذه الحال معذورون
نعم يظهر مما نقل عن السيد رحمه الله ذلك ولابد من تاويله نشير اليه فيما بعد **الرابع** ان الايمان على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة
في تفسير قوله تعالى فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن ايمانه ماخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن الظن والتقليد والائمة
كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يوخذ منهم ايمانهم المعار ماتوا مؤمنين وورد ان ايمانهم يبقى لهم لو تضرعوا
والحوا في المسألة عن الله تعالى اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تعالى الذين كفروا بعد ايمانهم
ثم ازدادوا كفرا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطيعوا فريقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقوله تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم
من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن السيد رضي الله عنه وجماعة من اصحابنا انهم يقولون ان الارتداد
كاشف عن عدم الايمان الحقيقي السابق لكونهم منافقين او متابعين للظن واولوا الايات بارادة الايمان اللساني من الذين امنوا بافواههم ولم تومن قلوبهم
وجعلوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان بالظاهر وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك يحكم
عليه بالارتداد بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي على ايمانه الواقعي يهم عند الله عقوبة هتك حرمة الشرع والتحقيق امكان زواله
اما بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل واضرابه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب الشبهة لعدم كونهم ممن جزم في الدين بعنوان حق اليقين وتدينا
انه لا يضر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين ولا ممكن من المؤمنين الكمل الذي لا يسمح الزمان بمثله الا في غاية الندرة بل يحصل بما
يطمئن به النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار الواردة في المعارين والمستودعين كلما شاهده

وكذلك

٢٢٣

وكذلك ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان ذلك انه لا يمكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم سائر
المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل انا قد بينا ان للايمان مراتب ومعاني متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد
في الايات والاخبار الدالة على زواله واردة على نفس الامر لا على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله فاذا لم يقم البرهان على اشتراط
حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيما لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه
الايات والاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انهم كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى يقال
انهم كانوا يعاملون مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية عيسى القمي الدالة على امر الامام ولا بمجتنب الخطاب
ثم امر ملعبهم وغيرهما **الخامس** ان عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات واثبات
التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شان كل احد لغموض ادلتها وتعسر مباديها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة بعد عهد بعيد كانوا
في خدمتهم ايضا يستفهمون عن امثال ذلك كما يشير اليه حديث علي بن اليماني الخزاز وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير بعد ذلك ايضا **السادس**
ان الشيخ روى في كتاب الغيبة عن الصادق ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق علي عليه السلام ويحبونه اياه ولا يدرون حقه
وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء اما من مقلدي الشيعة او من مقلدي اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بالامامة
يدخل النار اقول لابد لحمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير المقصر ولا نمنع ذلك فيه كما اشرنا ثم ان تتميم هذا المقام يقتضي رسم مباحث
الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل
بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا خلاف المنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل
على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك تريهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما و
قيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه ولا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد وهو يشمل الامارة ايضا
واما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك يختص بالبرهان لعدم استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة
بين المقدمات الظنية ونتايجها فقد يزول الظن ويبقى سببه كما انه قد يحصل الظن بروية الغيث للاخطار الغيم الرطب فيظهر خلافه
مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قضايا فصاعدا يكون عنه قول اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطة
والاستقراء والتمثيل واعترض على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح لصورة النتيجة
قطعي فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم
قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم
مجاز بالاصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه لابد

فيه من ملزوم المحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ويلزم من ثبوت ذلك اللزوم للمحكوم عليه ثبوت
لازمه فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى باعتبار المقدمتين في تعريف
المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر لما عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر هو الصحيح عند المستدل
والمراد بالنظر التامل في المعلومات لتحصيل المجهولات فالتامل في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه حادث توجب الوصول الى ان العالم حادث
فالتامل في الفكر بتحقيقه هو ترتيب القضايا موصلة الى المطلوب في هذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل على وجود الصانع لان الفكر
من حيث انه فكر به موصل للتصديق ولا ريب ان محض تصور شيء لا يوجب الوصول الى مطلوب خبري كذلك الكلام في قولهم ان الدخان دليل على النار
فان محض تصور الدخان ولحاسه لا يدل على النار بل من حيث التامل في انه من الاجزاء اللطيفة المتحيلة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم
النار غالبا الا ان بعض الاشقال اتم الترتيب من بعض وبعضها يحصل بالحدس بها يغفل عما يحصل لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات
الطبعية واما الدلالات الوضعية فلما حققنا باشرنا اليها في مباحث العام والخاص من ان احديهما تصورية والاخرى تصديقية فالتصورية
المعنى الموضوع له بمجرد الشيء الموضوع هو معناه التصوري والتصديقية ان ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي
وهو يحصل من الوضع لا يستلزم اسماع الامر كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب لا تفهيم المعاني نعم لا يمكن تحصيل التصديق
بارادة الالفاظ والناصب لذلك المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار معلول للقضيتين فهما له مقدمتي البرهان على النتيجة ايضا
دلالة عقلية لا تنفك من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث التحصيل
من انه ملحوظ في كل منهما باعتبار القضايا المتضمنة فيهما مطلوب خبري ثم ان الاستدلال والانتقال عن المبادي الى المطلوب لا يختص باهل النظر وتفريق
العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرايط البرهان والا فلم يحصل لاحد من الناس يقين مع ما جرى من العيان المغني عن البيان ان كل الناس يرتبون
مبين يقينياتهم وليبنون اعتقاداتهم وادعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي تلك المبادي مترتبة في ادعاناتهم على مراتبها الطبيعية مع
انهم لا يتفطنون بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم او عدم ترتب يقينهم على تلك المبادي بل اكثر من
المعلومات مما لا يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فقد تريهم يفرون عن تحت الحائط المائل مخافة السقوط وذلك
مبتن على ما في ذهنه من ان هذا حائط مائل وكل حائط مائل مما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا ترتيبها في
ذهنه بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يقال انه استدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدلال بذلك البرهان اجمالا فان دعاه
الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلها ولا تقول ان الباعث على الفرار هو ملاحظة محض الجدار الخاص فانا نطولب بذلك العا
مليل الفرار واخذنا بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها فكيف حصل لك العلم او الظن بذلك يضحك العقلاء بذلك
المطالب لمواخذ بل هذا كلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء امثالها وكلها مبتنية على المبادي المناسبة لها بل
لا استبعاد ان اقول بوجود تلك المبادي بحصوله الاستدلال للبهايم فلا خطا الكلب بالخبيث التي فعلها كيف تفر الفرار

ان الداعي

ان الداعي له على ذلك هو المقدمتان يعني هذا الشخص يريد ان يضربني وكل من يريد ضربي يجب الفرار منه بعده
تخصيص المعارف الخمس واليقين بها بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك ليس من الامور التعبدية حتى يختص
بالنص مع عدم النص على لزومه فيه وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال فقس حال العلم بالعمل والدليل على الشيء
فكما ان التحقيق في نشو العمل هو الداعي الى الفعل المخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه الباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة
في النفس وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما بهذا التفصيل الخاص واما قولنا فيما سبق من كفاية ما تطمئن اليه النفس فهو ما
مقدار دلالتنا الدليل وليس ذلك قسما اخر من الدليل وليس ذلك معنى الدليل الاجمالي ونفيه كما توهم وبعبارة اخرى انا سايل [سائل]
يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ويكفي مطلق الجزم ويكفي الظن فيقول يكفي ما تطمئن
به النفس على التفصيل الذي مر وقد مر وجهه والى ما ذكره في بيان الدليل الاجمالي ينظر كلام من قبل في المقام اي كفاية الدليل كما
بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير وما قد
يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرايط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة [تفصيلا]
الاثر بالموثر ومن المصنوع بالصانع لما ذكر فهو من غرايب القول واغرب منه ما يدعو المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور بان استدلال الاعرابي
باطل لانه قياس مع الفارق لان اثار الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب في كون البعرة فعلا واثرا من الحيوان وكون الفعل
محتاجا الى فاعل ايضا بديهي بخلاف ان الشيء على انها ذو اثر نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما نظريان
وفيه ولا منع كون كل اثار الممكنات بديهية لا ترها انا قد نرى في كون بئر واقعة في قلة الجبل او مغارة واقعة فيها انهما من فعل الواجب وفعل
الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل في انهما محتاجان الى موثر ما ولكن لما نعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان الاجسام ليست من خلق العباد
نتردد في البئر بين كونها اثر الواجب والممكن بخلاف اصل الجبل ورؤية مثل البئر اثر الممكن لا تقتضي الحكم بكونها مطلقا كذلك بل يحتاج اثباتا كونه
هذا النوع من البئر وشخصها اثر الممكن وفعلا له الى الدليل فهو انما يدل على موثر ما لا الاخص الممكن فنقول ان كون ذلك البئر اثرا وفعلا
بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل اثر الممكن بديهي الاثرية وان كان بديهيا فصح ان يقال ان اثر الواجب ايضا قد يكون
بديهي الاثرية انما الكلام في تعيين الموثر انه واجب او ممكن ومن هذا القبيل اللولو المصنوع والمرجان المصنوع مع انهما لم ير احد بعض اثار الممكن
ولا نوعه ويحكم بان له صانعا مثل بعض اثار المصنوعات كمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانهما من افراد اثار الممكنات فيلحق بها نرجع
اصل الكلام المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل من الاستقراء يحصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها اثر الممكن فان الفرق
بين الاثرين من حيث كونهما اثرين لا يستلزم تصور اثريتهما وان لم يستلزم تصور نفسهما اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من اثار الممكنات
نظرية الاثرية تستفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان التوت والذباب والاشجار الصغار والديدان القليلة الاعمار [القليلة الاعمار]
المسبوقة بالعدم المحكوم بانه ممكن واثر بالبديهة ودلالتها على انها اثر ظاهر وكذلك بانها تحتاج الى موثر والتحير بعدم رؤية صدوره مثلا

عن ممكن فيحكم بان مؤثرها غير الممكن وما حصل استدلال الاعرابي ان آثار التي يعلم انها من سنخ آثار الممكنات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج
في بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز فكذلك الآثار التي يعلم انها ليست بحسب قدرة الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات
وقابلية الاجسام وليس مراد الاعرابي ان العجوز استدلال البعرة على نفس البعير من حيث انه بعير وبكون الذود بعد تحريك العجوز ان
التحرك من العجوز بل ما هي ولم بل الدلالة انه تحقق الامور الممكنة الغريبة العميقة الغور في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من
تحقق الامور الممفيرة كالبعرة واثر القدم لاستلزام الاول الترجيح بلا مرجح اكثر من الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى تاثير ومؤثر فتحقق
التاثيرات الكثيرة اغرب حصولا في الخارج من حصول تاثير قليل وثانيا لم يقل احداث المصنوع بذاته يدل على الصانع باعتبار ما تضمنه
من المقدمات كما اشرنا اليه نعم قد يكون بعض المصنوعات دالة على الصانع دلالة سريعة من جهة بداهة الصدور التي اوجب الغفلة عن المبادي
واغنت الحاجة عن ملاحظتها فذلك يهض لا يبحث عن قياس لكنه قياس معمور والحاصل ان الباعث على العلم ولو لطو صغيره بهوان لم يفكر
على ترتيبه وتحريره والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان لعامة العوام … بافادة البديهة وليلزمنا استفادة المجهولات
واستعلامها من المعلوم ما على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصوله من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرق على التفصيل المعهود
كما اشرنا سابقا وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بعلم البحور والتقطيع فيأتي بالاشعار الموزونة له
المتينة ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع ومال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل البادية … الجميع
احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المرصع والمتبع والكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكذلك شيئا من قواعد المحسنات اللطيفة
لفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك ويأتي بكلام مشتمل على جميع هذه الفنون
التنبيه على الغفلة الفاقدي الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين وعالميها والحاصل ان العوام قاطبة
يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك البراهين مرتبة في انفسهم على
ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولهذا ترى احدهم في انه كيف حصل لك العلم مع انك لم تعرف المنطق والدلائل
ان البعرة بمعنى حلبة البعير … البعير اطلاق ان مثل حب الرمان فانه قد يطلق على حب الرمان ويراد هذا النوع من الحب المقابل لحب العنب من
ملاحظة اضافته الى الرمان وانه انفصل من رمان خاص وقد يطلق ويراد ان هذا حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة وتنقيح هذا
باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يلزم الاضافة كون المخاطب ما كل رمانا … الامر فعلى الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى
الرمان ولكن الانتقال في الاول يتحقق والاخر مقصود بالدلالة ومراد الاعرابي الاستدلال هو الاشعار بالمعنى الثاني فقد يحصل الانتقال
لكن من حيث المضاف لا الاضافة
من الحب الى الرمان وقد يحصل من حب الرمان الى الرمان كما … الجلد ومراد الاعرابي الانتقال من الجلد الى البعير لا من حلبة البعير الى البعير فلعل
توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من حلبة البعير المعنى الى البعيرة لا انه يعني ان اي حلبة البعير من … مجمل له
فقد استحضا … الاجر ولا مدر وانه حلبة البعير لا حلبة الغنم والبقر وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود حلبة البعير

يمكن

يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر هذه منه وان هذه الجلة لم يحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها لا ان هذه جلة بعير لا جلة غنم
بالمعنى العلمي فليفهم ذلك [illegible] قال المحقق في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في الاصول عقلا ونقلا واذا
ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطا موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رضي الله عنه نعم وخالفه الاكثرون واحتج ره باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم
بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا بقيا لقبول الشهادة انما كان لانهم كانوا يعرفون اوائل الادلة وهو
سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا للكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل
مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة لذلك الشاهد منهم لكن ذلك لم يحصل ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي
من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يأمره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره قوله ره هذه
الكلمات لا يلائم ما يظهر من كلام العلامة في باب الحادي عشر وكلام الشهيد في الالفية وغيرهما اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان مع التقليد
ويظهر من الشيخ ره ان الاستدلال واجب على حده فيلزم الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد بمعنى ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال
فاعلا للحرام وعلى هذا فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما
ما ينفع في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ بالعفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه انه لا يتوقف الايمان
الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاقبا في الاخرة
غير منتفع بايمانها فيه فيرد عليه ان الاول لان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في المبحث والثاني ان المعتبر في العدالة هو الايمان
الحقيقي الا ان يكتفي فيها بظاهر الاسلام ويحمل على الظاهر ويمكن ان يقال في تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ رحمه الله وتوجيه مقصوده ان وجوب
الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احديهما يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن ومن الاخرى التوصل الى ما هو الحق فانهم لما تبين امرهم
على وجوب العلم في حصول العقائد في كل زمان الى ان الامر الى دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع …
في طلب العامة بالعلم يستلزم عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام …
عن سائر الاديان تأمر الامر بالعلم به عن سائر الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو المحقق من الاديان واما الوجوب من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم
واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى المطلوب قد يحصل بشيء آخر ليس من هذه الجهة مسقط عن التكليف التوصل الى واجب
الاول اذا كان ما توصل به الا انه حراما كما اشرنا اليه مباحثة وامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد
فيسقط اعتبار وجوب النظر للتوصل الى الاسلام ويبقى اعتبار وجوبه الاخر فمراد الشيخ ره من كون هذا الخطأ موضوعا عنه انه لا يوجب انتفاء
حينا بالفسق وذلك ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي عيني لا الخطر فيه على الظاهر فان اتفق ان المكلف عصى
وتكاهل عن ذلك فاذا بمدد جاء بالماء عنده وتوضأ به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة على ترك ذلك الواجب لكن قال

بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو يقين واستدل على مطلب المطهر بقيام السيرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق وسنذكره ايضا والحاصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما على خصوص الاصول التي يحصل بها الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليتجنبوا عن غير الاسلام ويدخلوا في الاسلام ويحفظوا المسلمين من الخطأ بلاجل تحصيل اليقين والعلاج عن الزلل وعدم الابتلاء بسائر الاديان وكذا الكلام في سائر الاديان بالنسبة الى الدين المطلوب فيه وقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين معنى يعم جميع اهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايته يؤل الى ما هو الحق المطلوب وقولهم يجب العلم باصول الدين معنى يخص اصول الاسلام وكذا كل دين مطلوب في زمان الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو هذا الخطأ موضوع معنى يخص ايقاع الاسلام بل ما يخص منه فان اراد الشيخ ره من وضع العفو عنه في الآخرة ايضا فلا بد ان نقول لان ترك هذا الواجب صغيرة بتكفرها ترك الكبائر وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادته ايضا ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة فهو غير مانوس والتكلم انما اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطأ المعصية وان اردنا الخطأ مقابل العمد فيحتمل الكلام بالغافلين من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلايم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف الظاهر من كلام الشيخ ايضا كما سنشير اليه وان كان في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة ممن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا كلام الشيخ واقول الذي ذكره في العدة مما ينافي ما نقله المحقق وصاحب الاول ما ذكره في ذكر صفة المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة وتقريرهم على ذلك واورد عليه ان طريقتهم ايضا كانت تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم التكبر عليهم واجاب عنه وقال على ان الذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مواخذ وانه معفو عنه وانما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطايفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يسنده الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يؤمن ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام على ذلك ولا يمكن ايضا ان يعلم ذلك الا عن فكر في الاصول وقد فرضنا انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغرى باعتقاد ما لا يأمن كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولم يسع ذلك لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجهم من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب ان شاء الله واقوى مما ذكرنا انه لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم بها اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس بمكلف وهو بمنزلة البهايم التي ليست مكلفة بحال الموضع الثاني ما ذكره في مبحث اخبار الآحاد قال فان قلت كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفة الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفاسق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان ما اشار اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة من اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان

اعراء
باب فيكون مغرى باعتقاد ما لا يامن ... هو
... ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد ولانه انما يمكنه ص

ارباب الحجج والمناظرة قد عرفت ان المعرفة وليس يتوقف حصول المعرفة على حصولها كما قلنا في اصحاب الجمل الى آخر ما ذكروه واقول يرد على الشيخ ره امور الاول ان كلامه متناقض لان القول بان الاستدلال واجب والمعرفة واجب وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخيرين ويمكن دفعه بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول بعفاف الغفلة الاجماع ولا دليل قاطع والثاني انه وضع الخطأ من مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما اعتقدوه غير شاكين فكلهم متساوون في العفو ولا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في آخر كلامه الاول والمقلدة من اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في تعمد الاختياري ايضا لفرض الفعل الاضطراري لا يصير منشأ للثواب والعقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري لمقلدة اهل الحق لمزيد الحق اختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن الظن بهم والحاصل جعل حسن الظن مناطا للاعتقاد مشترك بين الفريقين فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاغيار موجبا للخلود في النار لان الفريقين كلاهما بلا تفطن لوجوب النظر والاستدلال ما يبقيان على الطمانية الى السابق ومن نزلان فيستيقن بقاء كل منهما على الحال السابق في اداء ولو بقاء الطمانينة الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي في الثاني في تقصيرهما وعدم الاعتناء بامر دينهما وهما متساويان فيه ايضا والاتفاقية لا يفيد شيئا مع انه لا يبقى حينئذ بعد التنزل والقول بان الكفر هو موجب لدخول النار لا عدم الاسلام وعلى الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير جيد لانا مع قطع النظر عن ان الكفر هو عدم الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الآخر ايضا غير متحقق للتزلزل لتغاير عدم الاسلام وعدم الكفر وان اراد الشيخ انه لا يغيره العدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيهما للثواب والعقاب فهو مع انه غير ظاهر من كلامه لا يصح ايضا لان العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده وجوب الاستدلال الشرعي فلا يلايم ما احتج به من الوجوه في هذا المبحث ولا يلايم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان تركه كان ما يجب النهي عنه على الائمة والعلماء وان كان المكلف جاهلا او غافلا لان فائدة النبي والامام والعالم هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن والتنبه وبهذا يظهر ضعف ما دفعه عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل منه سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون الادلة الاجمالية الممكن حصولها لاغلب الناس كما في حكاية العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمال في القبول للشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقع او باقتران شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن او من جهة خوف وتقية ونحو ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع وانى لنا باثباته الخامس ان ما ذكره من وضع الخطأ لا بد ان يختص بالعدول التاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ففي كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ وفي كلامه هنا تنا

لابيّنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور فى كلام بعض مشايخنا فان حكم النبى صلى الله عليه وآله باسلام الاعرابى وعدم الزامه بالاستدلال يدل على عدم وجوب الاستدلال
لا على العفو والايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته من حاله انه ربما كان من الدليل اما من جهة عقله او من ملاحظة معجزته او غير ذلك وايضا قد
بيّنا سابقا ان الحكم بالاسلام له معنيان احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله فى زمرة المسلمين اولا ثم
تتميم ايمانه وتربيته وتشييده على التدريج حسب ما اقتضاه المصالح وحاصل التفصيل ان المكلفين ان الجاهل والغافل لا سائر فى كيفية الاخذ بلا جهاد
معذور ولا فرق فيه بين المحق وغير المحق والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل ولظاهر الآيات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار
فى الدنيا لا ينافى عدم تعذيبهم على الكفر فى الاخرة فهم فى الاخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم فى الاخرة ويعاملهم بوفق حالهم
وكذلك تثبت لهم احكام الاسلام لظاهره وان لم يذعن به فى قلبه وان لم يتيقن به لا ينافى عذابهم فى الاخرة وقد اشرنا ان اطلاق كلام
العلامة وغيره من العلماء الابدان ينزل على غير الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف بالمعارف انما يكون
اذا امكن حصول الحد البلوغ الشرعى ويتجاوز عنه كثيرا ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعى
للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف فى اول البلوغ وعن الشيخ ان التكليف بالمعارف فى الذكران هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة
على رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم ما دل على ما ذكر بعض الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة وقد يستشكل فى الفرق بين الذكور والاناث فى البلوغ
الحاصل بالسن مع انهن انقص عقولا واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم فى الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة
بل الوسع والفرق مع الطاقة والوسع لعله لكونهن يستعجل لهن لنقصان عقولهن فعلهن بعدم التكليف على لهن الى المعاصى من الذكور
وان الذكور لكونهن اكثر مرة للمحن والمضار واثقل احماله لتحمله احمال الاناث ويكلفهم بمؤنتهن فلا بد لهم بتحصيل التدرب بامر المعاش من قبل
ليعلمهم فيه التجارب وبالجملة ما يفعل الحكيم لا يخرج من حكمه وان لم يبلغه عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف استعدادات المكلفين
وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما آتيها ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة والآيات والاخبار الدالة
على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثير ذكرنا شطرا منها فى مباحث الادلة العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد
ان كان مقلدا فى الحق جازما به ودعا المابوجوب النظر وتاركا للاستدلال مع الاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر
من ظاهر العلامة وغيره بعيد غاية البعد ان اريد به عدم الايمان الواقعى وان اريد به عدم اجراء حكم المؤمنين عليه فى الدنيا فلا يصح جزما
لا نسلمه من المنافق واما بدون الاصرار والرجوع الى الاستدلال فالحكم بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد
ينبغى ان يكون مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين فى الدنيا واما فى الاخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله كما ان من المستضعفين
من المسلمين للاشكال لنفى الفرق بينه وبين المقلد فى الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققنا سابقا وكذا
يجرى سائر الفرق ايضا واما المقلد فى الحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المصر فالظاهر انه يعامل فى الدنيا معه معاملة المؤمنين وفى الاخرة
من المرجون لامر الله ايضا واما المقلد فى الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر واصر فى الترك عنادا فهو من اكفر الكفرة فى الدنيا والاخرة
وكذلك هو كافر اذا لم يصر ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر فى الدنيا والاخرة ومنه يظهر حكم الظان واما على القول

بجواز التقليد

بجواز التقليد فلا اشكال فى ايمان القسم الاول اى المقلد فى الحق الجازم بحصول المقصود من الايمان وهو الاطمينان بالعقائد الحقة التى بها كمال
النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر فى البرهان والحد وغيرهما ومقتضى اطلاق الآيات والاخبار واما الظان كذلك فهو
مسلم فى الظاهر ومرجى فى الاخرة واما المقلد الجازم فى الباطل من دون ظهور حق ولا عناد فيجرى عليه احكام الكفر فى الدنيا والاخرة جازما كان او
ظانا هذا احكام المقلدين فلاحظها ولاحظ ما قدمنا ها فى المقدمة وفى تضاعيف الكتاب يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان فى الجميع اما الم
المجتهدون فالمشهور ان المصيب فى العقليات واحد والاخر مخطئ اثم وقد مر الاشارة الى الكلام فيه وسنشبعه فى القانون الآتى ان شاء الله تعالى
المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهو المعرفة بوجود البارى الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقايص ومرجع
تفصيل هذا الاجمال الى الكلام الى وجوب العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل القبيح واللغو فيندرج فى ذلك العدل والحكمة فلا اما
الحاجة الى العدل الا لمزيد الاهتمام ولذلك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا واما بتفصيل فيما علم به واجمالا فيما لم يعلم والظاهر
انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل فى تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان الاجمالى ان يوطن نفسه على ان كل ما يطلع عليه
مما جاء به يذعن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا لا من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فكيفية الاذعان
به فى الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما لم يفد اليقين فى كيفيتهما من اخبار الاحاد ثم ان المعاد الذى جعلوه احد من الاصول الخمسة يمكن اندراجه
فيما جاء به النبى صلى الله عليه وآله لكنهما وان قلنا بحكم العقل بثبوته فى الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهى حيث قال افحسبتم انما خلقناكم عبثا
الآية فيمكن جعله احد من الخمسة بالاستقلال ايضا ولكن لا بخصوص الجسمانى والحق ان العقل قاطع به فى الجملة والشرع صادع بحقيته بالبديهة ثم الاذعان
بامامة الائمة الاثنى عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا الكلام فى اصول الدين مطلقا فلا يختص الكلام بنبينا وائمتنا فان التحقيق
وجوب النظر فى الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما النظر فى جزئيات احوال النبى والوصى مثل كونهم معصومين وكون نبينا خاتم الانبياء
ومبعوثا على الثقلين وكذلك عصمة الائمة وكونهم منصوصين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو
ذلك فيكفى فيه الاذعان الاجمالى بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء فى الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج غيرها فيهما كما لا يخفى على المتامل فى اوائل سيما
الاسلام فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففى زمان النبى كان التكليف الاولى هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به الايمان المتضمن اجمالا
لغيرهما مع عدم الحاجة بمعرفتها لوضوح ولكون المعاند من لوازم الاعتقاد بالرسالة وساير العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التامل فى ذلك يظهر
حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة مثل معرفة التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات
وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وصفات النبى وصفات الامام وجزئيات احكام ما بعد الموت وتفصيل وقايع المعاد فلا يصح الحكم بكفر من
لم يجمع جميع المراتب فى اوائل الامر حتى يتم عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكار ما كفرا ولا حاجة الى ذلك
بعد حصول الاذعان بما جاء به النبى اجمالا والكلام فى الاستدلال والنظر فى هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد فى النبوة اذ الدليل على حقية النبى وصدقه
هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء به النبى ولكن الاشكال فى تحقيق ان الضرورى الذى يستلزم الكفر ما هو الضرورة الامامية او...

الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الخلاف في كثير منها واكثرها مذكورة في كتب الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعضها
فيه حكماء الاسلام والصوفية وادعوا كون ما فهموه مما نطق به الشرع والاشكال في مقامين احدهما ما فهموه مخالفا لما فهمه اهل الشرع السالك
على ظواهر النصوص هل يجب عدم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر بديهيا لاهل هل يجب تكفير من ذهب الى خلافه
ام لا ولما كان معيار التكفير في انكار الضروري هو انكار صدق النبي لانه انكر ما يعلم انه اخبر به فما لم يعلم ان المنكر عالم بانه اخبر به لا يمكن تكفيره ومعرفة
ان ذلك الشيء مما يعرفه كل احد دخل في الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذا اختلف العلماء في الضروريات فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بعنوان القطع
واخرهم بعدمها وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر من ضروريات تحريم تقبيل النساء الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون
البوع ناقضا للوضوء او يقول انه ضروري على احتمال اصل حرمته فيعتقد القرض وحرمان مطلق صلة الرحم والترجيحان السلام ووجوبه فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل
الاجتهادية فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروريات ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول وينكره وهذا العلم اما يحصل بالحضور من حال المنكر او
من اقراره او من جهة الحدس الحاصل بملاحظة حال المكلف وحال التكليف فلابد ان يكون الحدس قطعيا لئلا يبادر بتكفير مسلم سيما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات
ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل في حقه الشبهة فلا اشكال لا يقال نقول ان الاشتباه في كون المسألة من دين النبي اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع من انقراض
من الاسلام ببعد الدار ونحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلام من بلغ الكلام منه حد التواتر والقطع فاما الاول فمثل بعض
خصوصيات المعاد وكيفياتها الواردة من جهة اخبار الاحاد والمسائل الغامضة لمن كان اسيرا بين الكفار واما الثاني فمثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب
عالم المثال المرئي في حال الرؤيا كما يقوله الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب
للافهام القاصرة وان المراد في الحقيقة هو اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكر اعمالها الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله الحكماء
ومثل كون المراد من اخبار الله على حدوث العالم هو الحدوث الذاتي اما الاول فلا اشكال في ان الخبر الواحد لا يفيد العلم واما الثاني فهو المزلقة العظمى والمزلة
الكبرى فان فرض لهم عدم التقصير في الاجتهاد واداهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا يعذبون في الاخرة بذلك اما عدم التعذيب فللزوم الظلم على الله كما بينا
سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة بالاستقلال اصلا هو مطلق المعاد الذي يمكن ان
يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القدر المسلم من الشارع ايضا واما خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة استلزامه لانكار النبي بدعوى
كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في الطلب بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وحجب فهمه
من ظواهر الشرع بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي ويحمله على خلافه قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من جهة التقصير في فهم
الكلام وعدم الحمل على مقتضاه في العلم والعمل لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبي مع علمه انه قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها من اصول
الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الاخر في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع
هذه الاصول الايمان بما علم صدوره من الله تعالى ورسوله علما كان او عملا ثم استمع لما يتلى عليك فتحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري
الدين وغيره ومعياره وملاحظتها له مع مدار العقل على خلافه فنقول ان الضروري ما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة ويحصل للسامع
والناظر واكثرها بالبداهة والسلف عن قبل الثاني كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما يقع الينا بالبديهة من دين نبينا اكثرها من باب القرائن — الجازم
والسامع والناظر فانا علمنا بوجوب الصلوات الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة عن سلفهم وهكذا

الى زمان النبي على شرائط التواتر بل وان لم ينقله واحد بطريق واحد اليه ايضا فضلا عن التواتر وكما ان الافعال قد يصير ضروريا فقد يصير الاعتقاد
ايضا ضروريا فقد نرى الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت حشرا ونشرا وحورا وقصورا ولا يريدون ما يفهم من ظواهرها
ظهرنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة عن حد الاحصاء ولحصول لنا القطع بان ذلك من دين نبينا لمن قال انه لا حشر بعد الموت
ولا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر من النبي فهو مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول ان كل ما اخبر به النبي حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه
انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هذا جمعا كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك ايضا لكنهم يقولون المراد من ذلك النظر
هو التشبيه والتمثيل كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا حجة فيه وجوابه من وجهين ا لا ل ان الحجة في فهم الكلام هو
مطابقته لفهم المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على مقدار فهم الكافة وحدانا والاجلاء منهم بل كلهم كانوا يفهمون من تلك
الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوه الى الطبقة الاخرى مريدين ذلك منها ملقين اليهم مقاصدها الى ان وصل الى ارباب التصانيف في الحديث
ثم الينا فالحجة انما هو فهم اهل تلك الاعصار والاخبار ومخاطبيها والقول بان هؤلاء العلماء الصلحاء الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم
على مقتضى رب حامل فقه الى من هو افقه منه قد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن اهل الاسرار فنحن مكلفون بما نفهمه منها محض هوى خال عن دليل
بل انا نعلم ان كثيرا من هؤلاء الاجلاء اعظم شانا واعلى مكانا واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما
ذكروه عين ولا اثر مع ان الحكمة في وضع الالفاظ هو افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب القرينة فيرجع الكلام
الى دعوى ان ما حكم عقولنا القاطعة وبراهيننا الساطعة قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما اردنا وفيه ان هذا ليس قرينة بالاثر
وما يقابلها بل انما هو تفضل منهم على الشارع حيث لم يجهلوا كلامه ولم يغلطوه فذلك منهم منة عظيمة على الشارع فيرجع الكلام الى بيان ما استنبطوه
وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا واراد ذلك فان اقام البرهان القاطع على شيء تماما لما هو الظاهر فنحن ايضا متبعوه كما نؤول متشابهات — نزول
آيات الجبر والتشبيه وخيانة ظاهرها لكون قبح الظلم والتجسيم قطعيا يقينيا واما مثل قولهم تحصيل جسما الذي انتم اما اول عن دعى العطش
الرحيم فلا برهان قطعيا يدل على خلافه حتى نأوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي
للاحتمال الصحة وان كان في غاية الضعف ويجب مع ما عارضه من الادلة العقلية وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين واني لهم باثبات اليقين
في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر وامثال ذلك ولذلك لان كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر صادرة منه مسلم بالفرض والعمل
على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكمة وضع الالفاظ ومقتضى البعثة على الكافة فان قلت ان حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع
وطريقة العرب والقرينة هو ما فهمنا من جهة العقل قلت انه كان ما فهمته من جهة الارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يحصل ذلك في مقابلة ارادة الحقيقة — فهمه
ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع وهذا يئول الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره في الكلام
معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونها ظواهر
مثبتة ايضا على ظن من دعويك قلت ان تعاضد الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والاجماعات المنقولة والطريقة المستمرة

الحاصلة لارباب الدين بل لارباب سائر الاديان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا محتملة لان يراد منها امر
وراء الخفي غير هذه الحركات التي يفعلها الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن الحج اظهار غاية
الذلة وانه لفنا من ثم وهكذا فلما تلقت الامة الاخبار والايات الواردة فيها فاهمين منها هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا
حصل لنا القطع بالمراد منها وكذا الاخبار عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنار والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الايات
والاخبار والاجماعات بحيث لا يحتمل انكاره الا مكابر والمنكرون برهة قليلة متمسكين بطريقتهم الى الحكماء التابعين لاساس حكماء يونان واما المنصف
المتامل اذا لاحظ الطريقتين وارباب المخالفين لها وطرائقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب ردها وتوهينها ولا تأويلها للناظر من اوقع شبهة في ان الارض
تحرك والسماء ساكن في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس والعقل والنقل وبعد اللتيا والتي فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان
ما يجنا روه من غير الفصول الدين اما من باب ما يؤل الى انكار احد الاصول الثلثة كالنبوة مثلا والى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار
ما اخبره النبي عالما بانه من النبي والاول لمع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الاخرة وبدون التقصير مستلزم للاول لا الثاني
واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المواخذة والعذاب فلا بد للحكم بكفر منكر الضروري
من التامل التام فتامل حتى يظهر لك الامر ولا يختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار الضروري
كفر ليس بلفظ القران ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي ويقال ان كل ما يصدق عليه انه الامر الضروري من الدين بمعنى انه مما لا يشتبه على احد
من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له هل هو مما يحتمل في حقه الاشتباه ام لا بل
هذا اللفظ معبر عما استفاد العقل فان من انكر ما علم انه من النبي فهو منكر للنبي ولا يمكن فيه ان يقال لعل ما يقال في الصورة الاولى بل لا بد هنا
من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبر به النبي وهو لا يحصل الا بمعرفة حال الشخص اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكفي فيه الظن بالمدلول كما
موضوعات الالفاظ ولا يخبر الاجمال ان خبرا دل على ذلك واجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للقدر المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ
اسم لما في نفس الامر كما هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات وبالجملة الذي يهم الاشكال
هنا بيان ان ظن المجتهدات هذا ضروري لا يخفى على الامة يكفي في حكمه تكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم ولا بد له من العلم بالانكار بالخصوص
ولو من جهة مثلا القران من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد والوقت والاصل ونفي العسر والحرج ودرء الحدود بالشبهة يقتضي اعتبار العلم واستقصا
الكلام في هذه المباحث لا يحتمل ان اجتهادنا ان نذكر بعضها ونبين بعضا مما لو لم نذكرها يفوتنا فوايد عسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخرا
لنا يوم الدين **فائدة** اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج عن المذهب
وهنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيثبت ضروري الدين بضروري المذهب كما لو صار عند الشيعة
وجوب مسح الرجلين ضروريا من النبي فانكاره لمن الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف المخالفين فتامل **قانون** اختلف العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا
وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات في ذلك مختلف وقد مر الاشارة الى حال الاجتهاد في العقليات ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان
المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ آثم كافر اجتهد او لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال لا اثم على
المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالغرض وزاد عليه عبد الله بن حسن العنبري انه مصيب فان اراد اطلاقه ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع

النقيضين

النقيضين في مثل قدم العالم وحدوثه وان اراد عدم الاثم فهو قول الجاحظ وان اراد انه تكليفه على الظن بمعنى ان المطلوب حصول الظن كالفروع
فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم فيلزم ان يكون المخالف فيها من الاصل وعدم الخطاء انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجبري والعدلي والقائل بالرؤية
وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم فلا يلزم من ذلك ما ذكره هنا لاشارة بل يصح
القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق في المسئلة وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وان قلنا بان حكم الكفار عليه
الا الاخطاء لاسلام احتج الجمهور بان الله تعالى كلفنا فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة فهو جوابه منع التكليف بالعلم مطلقا ان
اريد اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولازم قول من كان يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي وغيره
ان يكتفي في غير الاسلام ايضا بالنظر الى المواخذة وعذاب الاخرة وان لم يكن الاكتفاء من جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله تعالى وان جعل المعاد
في التكليف هو رفع الخوف وعدم احتمال البطلان فيتساوى فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر المجتهد في نفسه مع عدم
تقصيره مستحقا للعذاب دون المسلم مع تساويهما في الاجتهاد والاحتياط كما اشرنا سابقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة
كالشيخ والشهيد الثاني في غيرهما وابن الحاجب ومن تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان يقال لعل مراد من ادعى الاجماع
انما هو في حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على تلك المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا مطلق من يجتهد في شيء وان كان عاميا ومحصوله
ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلى ونفسه والتقصير ليس بعيدا من الصواب بل هي دعوى صحيحة في اغلب المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون
هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع في مبحث الاجتهاد ولكن يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله تعالى نصب عليه الدليل يشمل
العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا كذلك الا ان يمكن ان يختفي عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل
اصول الدين مجازفة كما ذكرنا في القانون السابق نعم لو سلم حصول الكفر وترتب آثاره عليه في الدنيا وجهنم فلا يلزم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فان اليهود اذا جاهدوا في الله يهتدي الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اقول المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة تستلزم
الاثنين وحملها على الجد والاجتهاد لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله يعلم الذين يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال والكفار
المحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا ولنعيننهم على دفاع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان او لنمن عليهم بهداية سبلنا
الخاصة الموصلة الى مراتب من القرب لا يصله جهدهم بدون اعانتنا او نكشف لهم هداية جميع السبل ونجمعن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها فلا دلالة
دلالة في الاية على ما هو المستدل لفظا مع ان الايات حقنا اعم من حق الله نفسه وحق نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد ثبوت وجود صانع
عن حق الله فلا يقال ان يقال لا اجتهاد في طلب النبوة للنصارى واليهود عبادة في الله ودفاع عن حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم
من انكر مطلق النبوة لا تبديل نبوة عيسى وموسى بنبوة محمد مع ان كلية ما هدوا ان كان بمعنى الاجتهاد فيهم يلزم ان يكون المراد الدفاع عن الله ومن
ينتسب اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان علي بن ابراهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله
لنهدينهم سبلنا اي لنثبتهم مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرهما في غاية البعد مع
الكلام يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد للمكلف في هذه المسئلة

من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المخالفين فيه كلاهما مصيب لزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ ثم لان الله
قال الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فمن لم يهتد فهو مقصر آثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما آثمون مقصرون او بالعكس
ووجه هذا البحث في الفروع وعدم انطباق الآية عليه اظهر من ان يخفى والمقولات البسل هنا هو ما نبه عليه ظنه مع تمسكهم بانه مما نحن
فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا
يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند مجتهد وضال عنها والجواب عن ذلك يظهر مما مر ان الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار
في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم في الآخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فمنع الاجماع في غير المقصرين للزوم الظلم عليه تعالى واما
ظواهر الآيات والاخبار الدالة على ذلك فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين ع في
الخطبة الثانية ليوم الجمعة المروية [illegible] اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون آياتك ويكذبون رسلك واما الجواب الملاحظ فهو
ما مر من انه غير مقصر وتقييد الكفايات بتكليفهم بمقتضى اجتهادهم تكليف بما لا يطاق فان المقدور انما هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد
بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف بخلافه فهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف بما لا يطاق انما نشأ من الاختيار الحاصل هنا بالتقصير على من قصر
التفصيل ثم انه مذهب اهل الحق ان التكليفيات العقلية الاصلية واما الفرعية من العقائد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة
واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان التي يستقل بها العقل فقالوا ان المصيب فيها ايضا واحد وان المخالف فيها آثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا
حق الجمهور ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل والمعاندين المقصرين ممن ينكر الحسن والقبح العقليين او يسلمهما
ويعاند في خصوص مسئلة من تلك المسائل من جهة داع وغرض والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه كما
مر فالكلام في امثال ذلك مع الجمهور في ان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان يخفى على احد ام لا بعد امكان الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير
والكلام في الامكان وعدم الامكان هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين الكاملين لا مطلقا والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضروري
ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التكفير والتأثيم ومن لا يستحق فان الاصل ان المكلف مقصر او ان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك
فراجع وتأمل واما الفرعيات الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور والظاهر
ان مرادهم ان يكون للمسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما فعدم الوصول اليه كاشف عن تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك ويختلف
ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة قطعي ويحكم الآخر بعدمه فيرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري
واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل سائر المسائل الاجتهادية فبعد استفراغ الفقيه وسعه في الاجتهاد فلا اثم وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة
ولكنهم اختلفوا في التخطئة والتصويب فقيل الحكم معين لله تعالى حكمه لها ما مع نظر المجتهد فظن كل مجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده وكل مجتهد
مصيب لحكم الله غير آثم وقيل ان لله في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطأه فهو معذور فلا اثم عليه وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسبه اليهم العلامة
في النهاية والشهيد الثاني في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة والذي ذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتأخرين
وهو الذي اختاره المرتضى ره واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن
تأويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره سائر الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس

والتحقيق

والتحقيق ان القائلين بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة الدفين فمن عثر عليه من باب الاتفاق
فله اجران ومن لم يصبه جاز ولا اجر على اجتهاده وقال بعضهم نصب عليه دليلا فقيل انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا فالجمهور على
عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطئ آثما والقائلون بانه ظني اختلفوا فقيل انهم لم يكلفوا باصابته لخفائه وغموضه فالمخطئ معذور
وقيل انه مأمور بالطلب اولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء آخر انقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا لكل من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق
ما ذهب اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليها ما هو اقرب الى الصواب وهو ايضا عدم التعدد والاجماع المنقول المشهور من اصحابنا وشيوع تخطئة السلف بعضهم بعضا
من غير نكير والتأويل بان مرادهم خطأهم في الاجتهاد للتقصير لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والآيات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس
الامر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الآيات الثلاث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد
مما يحتاج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة وما روي عن النبي ص انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد وقال لبعض الاصحاب
[illegible] هذا وان كان خبرا واحدا الا ان الامة تلقته بالقبول ولم ينكره احد والاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش ولا يبعد تواترها
وخصوص من قول امير المؤمنين ع في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال عليه السلام ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها
برأيه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا والههم
واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام
كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء
وفيه تبيان كل شيء الى آخر ما ذكره ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره وما نحن فيه في امثال هذا الزمان هو ان كلامه على العاملين بالقياس والرأي
لا بالكتاب والسنة والى هذا يشير آخر كلام الشيخ في العدة ويقيده بما نقل من المذهب من مشايخ الامامية وان مراده عليه السلام انه لا يجوز التعدد
في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى المعذورين في زمان الحيرة والاضطرار وبسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضا
فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله لا الى الرأي والقياس وان الخطأ في ذلك معذور وقد ذكرنا
في مباحث الاخبار الآحاد والكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولاحظ ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته
لان القائلين بالتخطئة يغلطون المصوب وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع و
التصويب من اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في التجزي وغيره ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وتبعه بعضهم
مثل المحقق البهائي ره منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت
لا في خارجه مطلقا ولنا قول آخر ان المستدبر يعيد مطلقا وهذا كله مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها لو صلى خلف من لا يرى
وجوب السورة او التسليم ونحو ذلك ولم يفعلهما او فعل على سبيل الاستحباب حيث يعتبر الوجه ففي صحة الاقتداء قولان مرتبان ومبني على القول
بالتخطئة عدم الجواز ومنها انه لو غير المجتهد حكم مجتهد آخر يخالفه في مأخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان مرتبان والاقوى عندي في هذه التفريعات
تأمل لان القضاء والاعادة انما يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا

بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد الوقت الاول والاجزاء ما كان حكما اتمما لظاهر في حقه فلا الاعادة تدل على التخطئة ولا عدمها على
التصويب واستلزام القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن خالف في الرأي ثم فان الواجب على المأموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره
ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب قراءة السورة او وجوب الاربعة في التسبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى حليتها بذلك ويجوز
المجتهد لمقلد اخر يخالفه لتقليده عموما ليس معناه نفاذ الحكم الخاص المخالف لرأيه والكلام في امضاء القضاء السابق وغيره مما نحن فيه وهو لا يستلزم
ان يكون ذلك من باب التصويب ولعل لما ذكرناه قال صاحب المعالم في اخر المبحث وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل

ولا ينافي ذلك كون بطلان القصر موجبا للقضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا صح

قانون يتوقف تحقق الاجتهاد وكماله على امور واما ما يتوقف عليه تحققه فامور **الاول والثاني والثالث** العلم بلغة العرب
والصرف والنحو فان الكتاب والحديث عربيان ويعرف اصل مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها الموجبة لتغير معانيها بالمضي والاستقبال
والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات
اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين المخاطبين المجاورين مع النبي والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال او ممارسة كلامهم
بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها ولا وجه لما يقال ان العربي لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مراد النبي
والائمة بتتبع كلماتهم ومن دونهما لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة اذ يمكن اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفتها
التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب لفهمها
في هذه العلوم فضلا عن غيرهم حتى في بعض الالفاظ **الرابع** علم الكلام لان المجتهد يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث عن
نفس التكليف والمكلف فيجب معرفتهما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث
للانبياء مصدقا اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط
لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرضنا ان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رأيه على شيء على فرض صحة هذه الادلة
ثم امن وتاب وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة والايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها
وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني وهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمسة لان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك
بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح اللمعة وغيره نعم يمكن ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا
يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه توقف الفقه عليه ان الخطاب بما له ظاهر وقد اريد خلافه من
دون البيان قبيح فيجوز العمل بالظواهر ويترتب عليه المسألة الفقهية فاذا قلنا ان تاخير البيان عن وقت الحاجة قبيح يترتب عليه ان المسألة
الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو الموقوف عليه من علم الكلام **الخامس** معرفة المنطق لان استنباط المسائل من المآخذ
يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بديهيا او تحصيل النتائج من المقدمات
غريزيا طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما اذا عرض للذهن مرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال
العروض لمغفول لدفع غيره عن الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يقال ان المنطق لو كان عاصما

عن الخطأ

عن الخطأ لما اخطأ المنطقي في الاستدلال لضعيف لان الانسان جائز الخطأ في كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه يحفظ عن الخطأ في كثير منه غالبا **السادس**
معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه بدونه ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه وكذلك
الكلام في خلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والاراد والانفحة ونحو ذلك ويكفي في الاصول
الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما قيل ان مسائل الاصول لا بد فيها من العلم مطلقا فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف
الاجتهاد والفقه عليه من وجوه الاول ان مراد الله من الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما صدرا قبل الف سنة او ازيد ولا يعلم اتحاد عرف الشارع وعرفنا
بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع واصطلاحه واما فيما لم يعلم المراد او الاصطلاح
ونعلم التغير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه والشك في التغيير فيحتاج الى معرفة ان المكان على وقوع فهو عرفه اهل الخطاب وقد عرفت التحقيق
ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشركتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع من غير ما فات [illegible]
بالتبادر وامثاله فيثبت الحقيقة في عرفنا او في اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم النقل والتعدد فيثبت عرف الشارع واخرى نتمسك باستقراء
كلام الشارع وتتبع موارد استعماله فيحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كل امر ومن ذلك يحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة
الشرعية والاوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم فانه على حجيتها
اعتماد على الفهم العرفي على ما استدلوا به من ان اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد
والثاني يثبت الاجماع والاخبار ان فيهما خاصا وعاما ومقيدا ومطلقا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهرا ومأولا ومجملا ومبينا
لزوم خلاف المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض في الاخبار بل بين الاخبار والكتاب
ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك يتوقف على معرفة
مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليهما وايضا لما كان استنباط الاحكام منها مع الاختلافات الكثيرة والاختلالات العظيمة الحاصلة في
النقل بها لا يتم الا بالتمييز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح بين الادلة المتعارضة مضافا الى الحاجة الى الصغرى في شرائط
الفهم وتحصيل معرفة معانيها وتحصيل معرفة معانيها ليس لكل احد بل لا يتمكن منه الا واحد في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه
المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف وشرائطه ما هي
وهل يشترط كونه حيا وعادلا او اماميا ام لا وهل يشترط تكرر النظر في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة ويكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون
الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفته للعامي وغير ذلك كل ذلك يعلم من علم الاصول **الثاني**
ان من جملة الادلة الاستصحاب والاجماع فلا بد من معرفتهما ومعرفة اقسامهما ومعرفة الحجة منهما ومن غيرهما وحال التعارض الواقع بين
الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول **الثالث** ان من جملة الادلة العقل وهو لا بد من معرفة
ان اي حكم من احكامه حجة وما هو ما يستقل به وغيره **الرابع** انه اذا لم يوجد دليل في مسألة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فلا الحكم

نحو البراءة والاباحة والحرمة او التوقف وغير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول ايضا ومن المباحث المقتضى عموم الكتاب والسنة شيئا ويقتضي
العقل او عموم آخر خلافه او تفوق اجتماع العامين في فرد كالصلوة في الدار المغصوبة حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا
من جهتين ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء مضيقا وفعل المكلف في مثل هذين ما هو ضده فهل يحكم بجواز الضد وبطلانه لو كان عبادة
ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء هل العقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك الخطاب فعل
هذه المقدمات ايضا بان يكون هناك واجبات شرعية متعددة ام الواجب انما هو المذكور بالخطاب ولا يتعلق الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك
ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية ولا بد لها من ماخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي
عن ضده الخاص ام لا وفي اقتضاء وجوب مقدماته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو علم الاصول وقد اورد الاخباريون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا
واوهاما لا يخفى اندفاعها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع عليها ان لها حقيقة ولا يحسب انها كلام محقق
فمنها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد الائمة عليهم السلام وانا نقطع ان قدمائنا وامائل اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وكانوا مستغنين
بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع ذلك قررهم ائمتهم على ذلك واستمر ذلك الى زمان ابن عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم
الاصول والجواب عنها اما اولا فان ما ذكر من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم
تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده راسا ولعلك قد قرع سمعك ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام امر ابا الاسود الدئلي بتدوين علم النحو
وتاسيسه فهل يعقل منك ان تقول انك قبل ذلك لم يكن مسائل النحو متداولة في نقل الاسر فما نحن فيه ايضا كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار
العلم بوجود ذلك العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص والمطلق
والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار وجودها في الخبر
وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين بها لعدم تغير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي وامثال ذلك وعدم
احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايضا مثل ما ورد
في الروايات ان الراوي سال الامام عليه السلام ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ولم يقل افعلوا فاين الوجوب
وقرره الامام عليه السلام على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا واجاب عليه السلام من باب القلب ثم قال في السعي بالصفا والمروة ايضا فلا
جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد من دليل آخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول ابراهيم على نبينا
وعليه السلام بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون ان الامام عليه السلام قال ما كذب ابراهيم فانه قال بل فعله كبيرهم
ان كانوا ينطقون وكذا السنة في بعض الاخبار دالة على ان النهي يدل على التحريم ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعري مع رسول الله
معروف واما مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه ايضا يظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من الفقهاء اصحابنا اجماع الائمة منهم
على جواز العمل به بل ادعى بعضهم استحالة عقلا وليس معنى الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف عن راي رئيسهم وكذلك النزاع في ان الامر
والنهي هل يقتضيان المرة ام لا انه كونه من المحدثات بل كان مشهورا بين القدماء ويظهر من كلام فضل بن شاذان على ما نقله الكليني في الكافي
في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجتماع وصحة الصلوة في الدار المغصوبة كما اشار اليه العلامة المجلسي ره ايضا في البحار وكذلك كل
مسئلة ادعي اجماع الامامية عليه مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب او الفور ونحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء
وايضا لا يحسن لعاقل اذا ورد الامر بين النفي والاثبات وتردد القدماء بين اصحابنا ان يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا قلنا انه
هل كان اصحاب الائمة قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا اسقط من الكلام وان قلت كانوا قائلين
بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة وهو ايضا مسئلة اصولية فان الاصوليين مختلفون في المسئلة
بكل من الطرفين فثبت مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليلا مما روته رواتنا ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل عليها اذ ذهب جل من كتب الاخبار
او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب كالخوض مع ان الحكمة قد كانت تقتضي لقاء العلوم مدة كما هو الحال والديدن في الفروع فلم تجر عادة الله
بامكان تعليم العلوم لغير المستاهل دفعة وكذلك تعلمها فقد تقتضي الازمنة بل الاشخاص في زمان فقد تقتضي المصلحة ان يظهروا ما
لم يظهروه في الآن الاول فقد تقتضي المصلحة ذكر بعض دون بعض وكذا قد تقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوه ولا يفصلوه
وقد يقتضي الاجمال وحوالة التفصيل على اوهامهم لامكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريقة في اصول الدين ايضا فان النبي صلى الله عليه وآله كان
يكتفي من الاعرابي باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة هما اجمال لها فان الشهادة بالتوحيد لا تتم الا بعد الاطلاع على الشرائط السلبية
والثبوتية والكمالية وما يتلزمها وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور
القبيح واللغو عنه ونحو ذلك وكذلك الشهادة بالرسالة تتضمن امورا كثيرة من صفات النبي وعصمته وصدقه وحقيته وخلافة وصيه واخبره بما قد يحدث
لما بعده من الائمة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الآن الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة تاخير الاظهار للصدر
الاول في كثير من المسائل فانهم كانوا في فهم ما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفصيله ثم ان تزايد
مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات حقيته مجملا انما هو بواسطة اشارة المعصومين اليها مجملا ليس ببدع فيما جرى به عادة الله في ساير العلوم
حيث تريهم يوما فيوما بحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثر ما وضح في هذا المعنى هو مسائل الفقه والاحكام
المتلقاة من الشارع المتداولة في افهام حاملي الاخبار والسنة ومحاوراتهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وقرروه في كتبهم فقد ترى كثيرا
من فنون الفقه ليس فيه الا قليل من الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا
على مسائل كثيرة والاصل فيها هو قولهم عليهم السلام اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة كذلك تتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا اضرار وكذلك
كتاب القضاء اكثر مسائلها يتشعب من قولهم عليهم السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وهكذا فلا غرو ان يتفرع على استحالة القبيح على الله
انشاء اجتماع الامر والنهي على القول به وكذلك وجوب المقدمة على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق
او خروج الواجب عن كونه واجبا وكذا اغلب ما يتشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار

سنوح
بيش آمدن و پديد شدن
و پيدا شدن کذا في الصراح

الغصب يحتاج الى معرفة ان صلوته صحيحة ام باطلة وعموم الامر بالصلوة يقتضي الصحة وعموم النهي عن الغصب يقتضي التحريم فهل
التحريم مقتضي البطلان او موافقة الامر مقتضي الصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فان لم يجد اساسا على احد الطرفين لا
يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من حضر عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل تصح صلوته ام لا لمن لم يتحقق
ان الامر بالشي هل يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة
اما يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير
حرج فلا يصلي فيها ويقول المستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا تفتر واياك والجهل بالحكم او
لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل لخروجه عن الاحكام الثلثة الباقية وفقد النص الذي تدل على احدهما فيعمل
بالعمومات المطلقة عملا بقوله كل شي مطلق حتى يرد عليه نهي او بقوله كل شي فيه حلال وحرام فهو لك حلال اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله
لا نحتج كذلك او تركه عملا بعمومات وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات وبقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة
ونحن نمثل هذا الفعل ونحوه كان عدم الافتاء وتوقف بالجملة صحيح لكانما لا يحتاج الى القواعد الظنية المأخذ اقول لا يخفى ما في هذا الكلام
من عدم الارتباط لما اخذ وبيانه فان الصلوة في الدار المغصوبة لا اشكال في حرمتها حتى يحتاج الى الاحتياط بل هي مما اجمع عليه انما الكلام في الصحة
والبطلان وما ذكره لي الاحتياط مندوب اليه فيما نحن فيه فالكلام انما هو في وجوب الاعادة او القضاء والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط
في القضاء او الاعادة مثلا فنقول اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه ولا تكليف مع الجهل اللزوم التكليف بالمحال
فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا قلت ما تقول لنا او رجع وارادا التخلص والقدر المسلم من جواز
ما ذكرت انما هو ما قبل التوبة فلا بد اما من القول بوجوب الاحتياط والرجوع الى البراءة الاصلية والى المسئلة الاصولية والاول مع انه
ضعيف كما حققنا لا تقول به والثاني رجوع الى ان النهي لا يدل على الفساد فيثبت كون ما لا تصل لم يجر على الاصل وهو اختيار لاحد شقي
المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البراءة والاحتياط والتحريم مستفاد من اخبار الاحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد اليس
جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية لمن جوز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع محل على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا في محله
انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهاديا سلمنا لكن من اين ترجح هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية المبنية على الظن
ثم ان ثلثة التخيير بين مقتضيات تلك الاخبار الى الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت من اين ثبت لك جواز التخيير فان رجعت الى الاصل او خبر الواحد
فيرجع المحذور ومع ان تلك الاخبار المذكورة لا يدل على الاستحباب ثم من العجب ان هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الامر والنهي في مسئلة ذكر
مثل هذا الكلام في هذا المقام وايضا نقول الاصل البراءة والاحتياط والتوقف ايضا من المسائل الاصولية وان جعلت المناص الثلثة مستفادا
من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز اجتماع الامر والنهي وجوازه ودلالة الامر بالشي على بطلان ضده وعدمها من الادلة
الظنية كما يظهر من اخر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك القطع في تلك المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها فانا

ان كل واحد

كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الاصولية مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف
بالمحال والتكليف المحال ويدعون القطع ومخالفوهم ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المدار في حق
المكلف هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا لم يقصروا في تطابق الواقع مع انك معترف بان العقل مستقل بالحكم في بطلان الاشياء كحسن الصدق
النافع والاحسان وقبح الكذب الضار والعدوان وكون الشي مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه
والاخر بخلافه ولا ريب ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في الاصول الدينية ما يرشدك الى ما ذكرنا فتسميتك ذلك
ظنا وما استفدته من اخبار الاحتياط والتوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن وان ظن
المجتهد قائم مقام العلم وبينا ذلك في مباحث الاخبار الاحاد بما لا مزيد عليه وسنبين ايضا فيما بعد ان شاء الله تعالى **ومنها**
ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد
المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس فعله مع التقليد الا فعل محض حكم مالك على ناحيته
ومالك وعبد اليه متى اخبر ثقة بان الملك امر بكذا ونهى عن كذا فعليك بالاطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار
فهو يترك العمل بما يسمع من الاوامر والنواهي مطلقا معتلا بجهله بمسائل الاصول والمنطوق فان استحسنا الذم تم لا ريب فيه اقول يعني
بل هو يجوز العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب والنزاع العظيم بين العلماء في حجية الاخبار الاحاد
ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كونها واردة في الاخبار من الشارع لا غيره ومتوجها الينا
لا الى الحاضرين وتماما يمكن دعوى الظن بكونها من الشارع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من يفهم العربية انما يفهم
من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما الحجة هو ما اراده المعصوم وفهم منه المخاطبون
الذين وافق اصطلاحهم له وفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث الحقايق الشرعية والنقل والاصل واستصحاب
والتجسس الفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية وما ذكرنا يعلم الجواب عن المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق
زمان الملك ومن حكم واحد ولسانهما متحد ومع ذلك فهما بالمترجم والمعرف كاف فقد لا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما يسمعه من القول
المتعارضة التي منشأ تعارضها عليه وان يدونهما على التفصيل لم يضبطها على الانفراد مع ان لنا ان نمشي بذلك في انكار ما
هو الحق الحقيق بالقبول ونقول اما يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه مع احتمال النسخ بعد ذلك او تخصيص وان مراده من التقرير مثل
النفل لا مرة او من هو ثقة عند الملك ومن هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه التفحص عن ذلك وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو
على حقيقته ام لا وانه اذا نقل الثقة بعد نقل النهي في طي كلام اخر هذا الملزوم ان ذلك الامر هل هو للوجوب او للرخصة وكذلك النهي
بعد الامر وغير ذلك من القول علينا اذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد كيف يمكننا العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم

ببيانه الاصطلاح ومقارنة العدد وملاحظة [القراين] يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد فلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه
وكذلك يظهر الجواب عما ذكر من قوله ويتين له المخلص عند تعارض الاخبار فان بيان المخلص لنا ان كان من القواعد الاصولية ففيه ان ما
من الاخبار فمقبول لما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض والرجوع في علاج تعارضهما الى نفس تلك الاخبار دور كما
سيجلى الكلام فيه ومنها ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة والادلة المتخالفة وفيه ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة
ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل سيما علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم
التخيير بين الاخبار واختلاف فهمكم مما هو من جهة نقص الشارع واعرضنا عما يرد على ذلك فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم
بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها فهل العمل على ذلك مقتضى قاعدة الاصوليين ورد النص بذلك فان قلتم
انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهم قلنا نظير ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة
اجتماع الامر والنهي فهل لا ترجعون في مثل ذلك الى اصل البراءة او الحظر والتوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم وعلى غيركم
في الاختلاف والجملة هذه الشكوك لعلها واهية عند من عرف حال ما لم نذكره **السابع** العلم بمفاد آيات الاحكام وما وقع فيها
من القران او الكتاب والسنة لينبعث به من كان منهلين يريده حيث ما اتفق عندهم بعض الروايات التي تدل على تقسيم القران اثلاثا
الى السنن والفرايض وصنف في اهل البيت واعدائهم وارباعا فيهم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرايض والاحكام ونحو
ذلك فهي ليست على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القران من الظهور والبطون والا فلا يستفاد من ظاهرها الا من
المقدار المتقدم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القران من الاخباريين والجواب عنهم فراجع **الثامن** العلم بالآيات المتعلقة بالاحكام
سواء حفظها او كان عنده من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في
باب احتياج العمل بالعام الى الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظاهر **التاسع** العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع
الى كتب الرجال ووجه الاحتياج ان العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال والاعتماد عليهم اذ بينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة
به كما اشرنا اليه في بيان شروط العمل بها وان مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذا بنيناه على الدليل الخامس من حجية الظن
وملاحظة ذلك يتفاوت حال الاخبار وتميز الراجح عن المرجوح ولا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره
وذلك لا ينافي امكان حصول الظن بامور اخر فان التحقيق جواز العمل بالاخبار الآحاد ولا ينحصر في الخبر الصحيح بل ولا الموثق والحسن ايضا
بل كثيرا ما نعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار الآحاد مع ان مما ورد في الاخبار
من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله عليه السلام الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في
نفسك وقد اورد هنا شكوك **الاول** ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم
فلا احتياج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فلاحتفافها بقراين مفيدة للقطع اقول دعوى قطعية اخبارنا

كلها قطعية الصدور
وهو ان احاديثنا قطعية الصدور فلا احتياج

محمد امين

سيما في امثال زماننا من اغرب الدعاوى سيعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرواة لا خصوص
قراءة الكتب المعروفة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فيكفي اذا عرفت هذا فنقول المراد بالرواة
في اعتبار العدالة [عدل] والافقه والاصدق ونحو ذلك لا يمكن الا بكتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلت انما قطعية فيثبت الاحتياج الى
معرفة العدالة للرواة عملية ونحوها قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي ومن غيرهما فيثبت الاحتياج الى معرفة حال الرواة
وهو المطلوب وان قلت انها ليست بقطعية فهو مناقض لما يثبت الدليل [عليه] من ان وجه عدم الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي
قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها فلا يجال المقطوع به بنفي فايدة القطعية وانى لك بتعيين ما هو قطعي ومن اين لك
ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدل والاصدق والافقه ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس
علاج الامام في هذه الاحاديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار التي سأل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج
تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي لانه لا يجوز صدور التناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالفة
العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية لا معنى لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي
وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم كانوا يعملون بالاخبار الظنية ومعالجة معارضتها بما ذكر
مع ان في اخبار تلك الكتب ما يدل على ان الكذابين قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم
فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ايضا منها حجة فيها والا فلم يعلم ثم ان ذكر جملة من القراين التي يوجب القطع
على زعمه **منها** ان كثيرا ما نقطع بالقراين الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما
لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول الظاهر
هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا المدعي من روايات امثال هذا الراوي يعني انه عرف من حرصه في نقل الرواية واحتياطه مثل
ترديده بين اللفظين المحتملين ومثل قوله في الموضع الذي يشك الظن انه قال كذا او لا احسب الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك
ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى بالافتراء واما هو ليس شيء يحصل هذا الا معرفة حال الراوي وهل هذا الا العلم بحال الرجل
ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في دعوى قطعية الروايات الى معرفة هذا الرجل اذ عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم
من كتاب خاص وير دعلينا انا ان المعرفة بان الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء واما كيف يحصل القطع بمجرد ملاحظة رواياته التي
لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون الاصل متواترا عنه
مثل الصدوق كيف يحصل العلم بان الصدوق نقل هذه الرواية من ذلك الاصل اذ لعله نقله عن معنعنا من غير الاصل
والامتزاج وعدم التعيين واحتمال المرجحات في القطعية وثانيا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء بعد تسليمه
انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو والغفلة والخطأ سيما مع تجويزهم للنقل بالمعنى ورابعا ان هذه

توجيه لكلام سابق

في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره انما يروى
فاول ما فيما ذكره انه رجوع الى الاحتياط الى معرفة
علم الرجال صح

الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت عدم تواترها عندنا واحتمال السهو والخطا والغفلة عن مثل الصدوق وغيره غير

رجا ما حصول العلم من مثل هذه القرينة ممنوع فاكثر ما يدلس المروج للترويج الباطل من يرى من نفسه الزهد والورع ليتغرب

الناس وينفى هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعده سيما لامثالنا في ازماننا في غاية البعد نعم يمكن حصوله لشافه الحاضر الممارس

للرجل وكيف يحصل القطع بعده سيما لامثالنا بسبب ملاحظة هذه القرينة بمعونة اخبار الائمة المشتملة على ذلك بعد الف عام

او ازيد سيما مع ادعاء فوره سيما من الفساق والمخالفين وسادسا ان غاية ما ذكرت ان هذا الراوى لا يروى الا ما يقطع بانه حاكى

من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير منه وسابعا ان هذه الحالة

الاصل وغاية ما يثبت المدعى ان ذلك الراوى لا يروى الا ما يقطع واما حال الواسطة بينه وبيننا فلا نعلم من ذلك والقول

بان المراد من ذلك ثبوت صحة الاصل فلا يضر جهالة الواسطة بينه وبيننا مع تواتر الاصل عنه قد عرفت الجواب عنه وحاصل ان

قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن بالصدق والى غير ذلك من الاجوبة الكثيرة التي ترد عليها

يطول الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد يرجح الكلام بان يحصل العلم العادى من القرينة التي ذكرها المعترض لصحة في الاصل

وكذا من اسنادها الصدوق اليه وهو غريب واعلم ان بعض الاخباريين وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل

وصدوره عن المعصوم او بصدور مثل الصدوق فيما اسنده الصدوق الى الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن النفس ويقتضى العادة بصدقه

وهذا هو العلم العادى وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على

صدقه وهذا هو الذى اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة

على يد الشخص الواحد ولا ينافى في هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافى في العلم بحبوة زيد الذى غاب عنا لحظة تجويز موته

فجاة ومن تتبع كلام العرب ظهر له ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت فسمه علما

شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهد لفظى اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم العادى فاعلم انهم

بعد ما عرفوا العلم بانه تميز لا يحتمل النقيض اورد عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم يصر ذهبا

وان الاوانى الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة لم تصر علماء عارفين بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه كما وقع

انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا اللذين جرى للعادة بعدهما ولا يحتمل النقيض لك العدم في زمان النبى الذى هو

صاحب هاتين المعجزتين وقد انخرقت العادة فقد يمكن مثل ذلك في الجبل الذى غبنا عنه والاوانى التي اختفت عنا بكرامة

بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن متاخم للعلم يشتبه بالعلم كما ذكره بعض الحكماء

والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة في النهاية واجيب عنه بان

مطلق التجويز لا ينافى الجزم فان التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتى لعموم قدرة الله تعالى وقابلية

المادة واما بالنظر الى جرى عادة الله فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبديل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ره

يكون

ان يكون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضها العلم بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات او دائما والحاصل ان ما دام العادة يقتضى عدم

النقيض فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافى امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ونظرا الى القابلية وعموم قدرة الله فقولنا لا يحتمل

النقيض بمعنى ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو لا ينافى الامكان الذاتى فمجمل حين علمنا بانه حجر بانه لا ينافى في الذهبية لكن العادة

ينافيها وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء لها لا ينافى الاحتمال العقلى وهو ان يكون الباصرة مؤفة في نفس الامر

واشتبه عليه الامر لان ذلك امر ممكن والجواب عنه بمثل ما مر اقول ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة على ما ذكر من منافاة

حصول الجزم بالشىء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها فانا نعلم بان الكل اعظم من الجزء

وان النقيضين لا يجتمعان ما يحصل الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر في حال علمنا بذلك واعتقادنا به وتفطننا لسواه في غيره بخلاف عدم

انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس الامر معا في ان حصول العلم وتمام الشاهدة لكن

لا يلزم منه بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه فرضا وقت اخر بل الظاهر ان مراد العلامة في قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم

الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر وان كان ذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض لغفلته بسبب مجرى العادة وعدم تفطنه لقدرة جريان الله

فهو غافل عن سبب الخطاء بسبب حصول العلم ولو تنبه باحتمال الخلاف وان العادة لم يثبت عدم انخراقها في مثل ذلك والى هذا القدر فيحصل عنده احتمال

وينفى الجزم فان من كان له بستان ذو حيطان واشجار واثمار يتردد اليه في كل يوم وهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق

في بعض الليالى ان يصل ساحر خرب هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة مثلا لمن كثرة القوة والجند

والحشم ما تمكن به عن ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا ذرعا جديدا

وقد وقع مثل ذلك في قرب زماننا كما سمعنا وانت اذا سالته في الصبح عن العلم بوجود بستانه تعجب عن السؤال لكن ان تنبه

وقلت فلا يمكن ان عدونا المتسلط القوى المقتدر خرب بستانك في الليلة وجعله قاعا صفصفا فيحصل له الاحتمال عند

ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادى هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق بعد ما يحصل له

بعد التامل والتفطن للاحتمالات وتفيها من معين معلوم وتتبعا ومقدار زمان الاستصحاب باستقراء الموارد والمقامات

والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم احتماله في ان العلم نعم يمكن النقض

بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب الوقوع في المعرفة العادية واطلاق

العلم عليه شايع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حال التفطن وعدم التفطن فلا احتمال عنده في ان

النظر ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذى كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا

النقض اما بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر ولو كان بسبب العادة فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل

النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا فالكلام هنا يقع في موضعين احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاق

الحقيقة والمجازية والثاني انه حجة ام لا والظهور في الموضعين نعم اما الاول فلما استفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف
بما لا يطاق لولاه ولما استفاد من تتبع طريقة الشارع وسلوكه مع الرعية ولزوم العسر والحرج لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع
الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت قطعية وان حكم الصدوق بصحتها يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم الذي
يمكن زواله بالتنبيه والتشكيك او لا بل هو ظن واما دعوى كونه يقينا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعوى من عالم منصف والتحقيق ان دعوى
مثل هذا الجزم من جزم القدماء الشائع اعاضه مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه على الغفلة عن احتمال السهو والنسيان واما دعوى في حق اخبار كتبنا بعد تمادي
الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار في الكتب وتداخل الاصول
المعتمدة بغيرها وادخال بعض النسخ المتاخرة الاخبار المعنعنة عن المشايخ مضافا الى تلك الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في بعض
النسخ المتاخرة اليهم في غاية البعد والحاصل ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي انما هو عن المعصوم عليه السلام في غاية البعد
فضلا عن التعمد والاستبعاد والحاصل انه ما يحصل للفقيه ما هو الظن واما الجزم في بادي النظر لولا التنبيه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو
والنسيان واما الجزم الحاصل بعد التفطن والتنبه للاختلالات اليهم سواء طابق الواقع ام لا **ومنها** تعاضد بعض الاخبار ببعض وفيه ان
التعاضد ان كان على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع لكن من اين ذلك وانى لنا في غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى
معرفة السند **ومنها** نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس وان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته عنه
مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم وفيه ان الظاهر فيما ذكر من جملة كتبنا هو كتاب
من لا يحضره الفقيه وفيه اولا كون الصدوق ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطا والغفلة وثانيا ان التاليف من جهة
المتاخرين والارشاد لا يوجب كون الروايات قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الاحاد وهو اول الكلام بل المستفاد من
سيرة الائمة وطريقتهم نحو تجويزه كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب ولا شك في تقرير اكثر علمائنا المتاخرين مع انهم كانوا يعملون
بالظنون حتى ان مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بحيث وكيت كان يجوز العمل بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا ومع ذلك الف الكتب
لهداية الناس ورابعا انا لا نسلم تمكن الصدوق من استعلام حال الاصل على سبيل القطع وكذلك من اخذ الحكم عنهم ولو سلم امكان
حصول القطع له ببعض الاخبار وبعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على تلك الا مع اثبات حرمة العمل بالظن تماما عنده وهو اول الكلام
وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العالم انما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال فان ما ذكره لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة
بحال الرجال قد تثبت بالضرورة وقد تثبت بالنظر ودعوى كون علمه بجميع رواة الكتب المؤلفة للارشاد بديهيا ممنوعة وسادسا ان كون الاصل
معتمدا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما مع قوله في اول الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد ما رووه ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق
مثلا انما ذكر قطعيا سلمنا لكنه ذكر القطعي عنده وانى لنا بانه قطعي في نفس الامر وايضا كون الاصل معتمدا امر المسائل المختلفة فيها وكونه
معتمدا عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقق كونه معتمدا وغير معتمد يعلم من علم الرجال **ومنها** ان يكون بعينه

واصالة

واصالة ان اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار
الا الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يشعر بان غير هؤلاء لا يحكم بصحة رواياتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشككين من الاصول المعتمدة كثيرا
ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون وهؤلاء الاقلون وثالثا انه لا يدل تصحيح ما يصح عنه على القطعية بمعنى كون الصحة عند المتاخرين
لا يدل وما اشتهر بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح انه من المعصوم فهم يفسرون ذلك بحصول القطع مثل ما نقطع من الكتاب
والسنة ونحو ذلك فلاحظ ولا تستبعد ورابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح عليه حتى يكون حجة هو عند المتمسك سلمنا لكنه منقول بخبر الواحد
وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلاف في هؤلاء ايضا فان بعضهم ذكر مكان الاسدي ابا بصير المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن
ايوب وجعل بعضهم مكان الحسن بن علي بن فضال وبعضهم مكان فضالة عثمان بن عيسى فالحاصل لشك القدماء في تعيين هؤلاء فانى لنا بالقطع
باليقين وخامسا انه لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل وحينئذ يرد عليه انه لا يكفي ذلك
لنا مع ورود ساير الروايات التي تقدمنا ما وغيرها ولو لم يظهر من المنحول عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق الطائفة على العمل برواياتهم كعمار
الساباطي واضرابه ما ذكره مع كونه منقولا بخبر الواحد ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور فلا كيف
يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية عمار ولا يخفى على المطلع برواياته ما فيه من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه
وقلة حفظه ومما يشهد به ما رواه عن الصادق عليه السلام في جواز النوافل اليومية ولما عرض عليه صلوات الله عليه قال اين هذا انما قلت ان الله
يتم الفرائض بالنوافل وامثال ذلك **ومنها** ان يكون رواته من الذين قال الامام عليه السلام فيهم انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم
دينكم وهؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يؤيد الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجل انه هل هو منهم ام لا
وثانيا ان ما ورد في هذا المعنى اخبار احاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك العلم بقطعية اخبارهم وثالثا على تقدير
افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكروهم عليهم السلام لكن ثقة الرجل وامانته انما تمنع عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطأ والسهو وكذلك الاخر والمتابعة
لا يوجب قطعية ما يروون غاية الامر انه يفيد جواز العمل بقولهم وانى هو من قطعية ما يروونه **ومنها** وجوده في الفقيه والكافي وادعاء
الشيخ الاجماع وشهاداتهم على صحة احاديث كتبهم وعلى انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه انى
لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكافي مخاطبا للمرسل للتصنيف وقلت انك تحب ان
يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سالت
وارجو ان يكون بحيث توخيت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل تصحيح هؤلاء المحمدين ان يكون قطعيا كما ادعي
ان المتاخرين ايضا لا يلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لك اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي في كتاب مشرق
الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه
ثم ذكر ما يوجب ذلك امورا لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن بصدوره عن المعصوم بل ربما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون
ذلك فضلا عن ان يصفوه بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر بانه جعلهما وافق ظاهر الكتاب بل مفهومه

مثل ذلك من جهة التواتر او من جهة احتفافه بالقراين وقد يوجد ذلك ثم يقترن القراين بما لا يوجب القطع صح

انما لف من القطعي فلا اخطر حتى يظهر لك ما قلنا مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق ايضا يريد من الصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدق
وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد وان كان ربما يرويه لثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطعي كما لا يخفى والظاهر
ان مراد الصدوق من صحة الاصل الذي اخذ الحديث منه كون الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لكون جميع اخباره كذلك لان من الاصول ما
يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل داريه وكونه من الكذابين او لتخليط الكذابين فيه
شيئا واغتشاش الامر فيه ومنها ما كان معتمدا لاجل الوثوق بهما او القرائن التي دلت على انه صدر عنهما في حال الاستقامة وان اعتراه
بعد ذلك تخليط فالمعتمد في مقابل غير المعتمد وليس معناه قطعي الصدور ولذا نحتمل كون بعض اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدق
عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم المتفرد ايضا الكتاب المعتمد
كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على ظنيته عنده وكذا الكلام في الكليني في اول
كتابه لا يدل على قطعية الاخبار لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية
عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذا الشيخ
ولم يفتي وغيره من المتاخرين واما ما نقل عن العدة فلا يخفى ما ذكره وقال بعض فضلاء المتاخرين اني تصفحت العدة ولم ار ذلك
فيها ثم ان بعض المتاخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب اجاب لابطال دعوى عدم الحاجة الى الرجال بما حاصله ان
تلك الاخبار قطعية العمل للعمل العادي بان الكتب الاربعة ماخوذة من الاصول المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من
القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة عليهم السلام او تقريرهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه غير هم اهل البيت او صدوره في وقت
عن البيان والتفصيل وتمييز ما هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلنا انما
هو في غير المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى الترجيح ولا ريب ان التفتيش عن حال الرواة احد اسباب الترجيح وفيه
ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وان كان راويها من الكذابين المشهورين الذين ورد لعنهم ولزوم الاجتناب
عنهم عن الائمة عليهم السلام او من الضعفاء والمجاهيل مما استشهد به من عمل السيد والشيخ وابن ادريس وغيره بالاخبار الضعيفة
لا يدل على مدعاه اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد ولذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها
عند معظم الاصحاب مع انه لا يمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان نقلها الظاهر
الكتاب او الاصول الممهدة ولو من دليل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد فقد يوجب صحة السند حصول الظن بكون
التخصيص القا وتقييده لا يوجب نفسه وروده في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن او الرجحان
وملاحظة الرواة من اسباب فيما يتعلق بالحال المبهم فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المتعارضة وغيرها الثالث
ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفان عن ان علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن
بانه مراد المعصوم وان كان من رواية ضعيفة وغيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك

كما يشهد

يشهد به ملاحظة حال السيد وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية عندهم
وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشاه الهوى والعصبية والحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط
فيجب ان يكون ما يعمل به ظننا منضبطا كالظن الحاصل من الكتاب والحديث مطلقا والصحيح منه والمحققون ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة
اكثر علمائنا الذين امكنوا والسيد وابن ادريس وامثالهما انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم
نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من المشكك ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال
اذ معرفة حال الرجال والعلم بثقتهم مما يحصل به الظن ومن الاسباب المرجحة فهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فان ما يحصل من كون الرجل ثقة الظن
بمراد المعصوم وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يقال بعدم مدخليته ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال لا يقال ان الواجب
هو متابعة ما حصل للناظر من الظن ولا يجب علينا الفحص عن امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ
انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف
معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي والفقيه في مقابل معارض مساو له في السند
مع كونه في غيرهما اذا لم يقترن بما يجبره من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندنا والعمل على الصحيح انما هو من اجل الظن لا لاية ولا لغيرها
كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما بالغ بعض متاخري الاصحاب في رد سائر الاخبار الصحيحة ولو بسبب توهم اشتراك او بسبب
عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابراهيم بن هاشم ومثل عثمان بن مهران او الحسن بن علي بن فضال الاثنين بصحيح وربما بالغ بعضهم
في العمل بالخبر في اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى المعارض فالصحة من جملة الاسباب انما
تعتبر لاجل النص والتعبد وفي تتمة كلام المجيب اخذت شططا يظهر حقيقة الحال فيها مما ذكرنا وبه يظهر الجواب عن تعيين الظنون المعلوم الحجية
بالخصوص في غاية البعد لاشكال المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج
ولو ذكر مقام الهوى والعصبية والحسد القياس والاستحسان ونحوهما لكان له وجه كما لا يخفى على المتامل ثالثها انه وهو مشتمل على امور
احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم
في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة
الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمنا في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا
مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيف كانت واذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملة اماراته فلم يثبت عدم الاحتياج الى
علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولا نعلم مذهب المعدلين في ذلك مع ان
تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا نعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر من قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية
كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمنا في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه هنا في الامر الاول

وثالثها ان كثيرا من الرواة ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقها يعدون روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور

الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في بحث اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان من حكم بالصحة لعله علم بتاريخ ال

الصدور او علم به من جهة القرائن وهذا اخر عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاجل تميز امثال هذه الاشخاص عن غيرهم

والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والجرح لان حجيتها منوطة بالحس وفيه منع انحصار

حجية الشهادة والجرح في المحسوس اولا وكفاية محسوسية اثارها وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم بعدالة اكثر من هم

لعدول المعاصرين سيما انا نرى كثيرا من الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم في الاخرين وهكذا ثالثا وحصول الظن

والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعددوا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها

ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كانت نازلة بمراتب كما نحن فيه ويظهر الجواب عنه بما تقدم من منع كونه شهادة وحصول اليقين

لكثير منهم بديهة وكفاية الظن في بواقيهم وسادسها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند

ولا قاعدة في الجرح والتعديل

من جهة احتمال السقط فلعله ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فايدة لمعرفة علم الرجال فيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار

على الظن فان حصل لنا الظن بسبب القرائن من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشتركين

في الاسم فنعم والا فلم يحصل فيتوقف وكذلك كلما يحتمل السقط فنفيه باصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط فيتوقف

وسابعها انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن صاحب الاصل عمن روى عن

الامام مع ان صاحب الاصل رواه بواسطة او واسطتين عمن يروي عن الامام فهذا مرسل او مقطوع والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع في

كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القاسم البجلي وكذلك مما ذكره الشيخ على الكافي في حديث يحسب الناظر انه معلق لان الكليني يذكر الراوي

مع ان الكليني رواه في الكافي مسندا او انما حذف اول السند فيه اعتمادا على ما تقدم من الروايات وكذلك كثيرا ما يشتبه في الاسانيد كلمة عن

بواو العطف فيذكر مكان الاول الثاني او بالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فايدة في التعديل والجرح وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك

فيما لم يظهر لنا وفيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا توجب اسقاط الظن الحاصل من ظاهر احوال النقلة الضابط

ومن جهة الكثرة والغلبة لا شك ولا شبهة ان اضبطية هؤلاء الاعاظم اكثر من سهوهم وحفظهم غلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول

الظن من ملاحظة الرجال مكابرة والاولى ترك الالتفات اليها العاشر ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليتميز عن مخالفته وهو مما لا يمكن

في امثال زماننا غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقهاء ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة فقه الفقهاء ايضا

من الشرايط من الكمال كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن

معرفة الوفاق والخلاف فهو موافقة العامة والمخالفة وغير ذلك الحادي عشر ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن

بها من رد الفروع الى الاصل وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي

امر غريزي

٢٣٧

امر غريزي موهبي يختص ببعض النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس وانضم اليه معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة

الفقه يعني قوة رد جزئياتها الى كلياتها واصل تلك الحالة لا تحصل بالكسب المستعملة في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس

له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذلك ساير العلوم فربما يصير شخص ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المرض كذلك

حال استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد بالملكة المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب

نظره لا في نفس الامر والا فيلزم كون احد من المجتهدين المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان الا انا نجد الفقهاء الفحول

المعتبرين متخالفين في المسائل غاية التخالف ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسر عدم الاشتمال وبطوه لاختلاف حقيقة الملكة

الملكة بل السر عنده فضيلة اخرى يؤتيها من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من لطف الحاصلة الذي

كالاعوجاج الحاصل للبيت ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام والا فالذي يكون معوج

السليقة لا يفهم بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس الاستقامة الواقعية والا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اكثر الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يابى صحته افهام العقلاء وان كان معوجا عند من خالفه

في الرد فرجوحية احد الاقوال المتخالفة وكثير منها بالنسبة الى الاخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبها

والحاصل ان المجتهدين المختلفين حين سير غوره وسعيه يحصل في نظر كل واحد منهم من الدليل ما لا يمكن ان يقصر نظره عليه من اصحابه

الافهام السليمة الا بمخالفة الاخر له مع استقامة طبعه انما هو بخفاء ما ظهر له من الوجوه عليه او لظهور ما يبطل ما فهمه الاخر عليه

فتفاوت افهامهم حينئذ انما هو بسبب تفاوت ظهور المأخذ وخفائه لا بسبب الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة ذكرناها من عدم تكليف الغافل والجاهل في

حيث المسائل الماتنية يقتضي جواز عمل غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه في المبادي ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص فليس

بمعذور فعليه ان يعالج نفسه ويتفحص عن حاله او يعرض فهمه على افهام مشاهير العلماء المسلمين لكل المتقين عند اولي الافهام وسيعلم حاله بعد

الميزان المستقيم والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليتحرز عن العمل برايه ومما ذكرنا يظهر حال المقلد ايضا ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب فيه

اذ كثيرا ما يكون في فروعه بطلان الى الملكة وفي لزوم بعض اللوازم الملزومات وملاحظتها لا يهتدي اليها الا من ايده الله بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا

اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع

اليه سبيلا وان هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان الواجد للمال الذي في بيته اذا طالبه منه غيره خارج البيت لا يمكن الاعتذار بانه

غير واجد فلا يعذر على انه متمكن من دخول البيت واخراج المال فكذلك فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم المانع اصلا في صدق الاسم ومنهم من لم

يد بهذا ان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط ومع وجود العدو لا يعلم حصول شرط الاستطاعة عرفا

يستدل بان اعانة للاثم فيحرم ولهذا يرجع الى نهي عام ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم او الظلم وعدمه والحق عدم الاندراج

٥٧ الحرام انما هو الاعانة على الظلم من حيث انه ظلم مثال اخر يعتبر قصد تعيين البسملة في قراءة السورة والغافل يحسب انه لا دليل عليه ومن قال بالاشتراط

فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة التي لم يقصد تعيين البسملة لها في قراءة السورة الكاملة صحح

استدل عليه الاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة كاملة او عدمه والحق عدم الاندراج كما شرحنا في موضعه واعتبار هذه الملكة لاختصاصه بالفقه بل
جميع العلوم يحتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات فلا بد في علم الاصول للفقه مثلا ايضا من تلك الملكة فالذي يحتاج اليه في
مثل مقدمات الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي المقدمة ام لا وفي الفقه الى ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة
للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص الى غير ذلك من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب
لكون كلامه مخالفا للبرهان بل البديهة لكنا نشير اليه لتنبيه الغافلين ولعل منشأ شبهة انه تراءى له في القول بوجوب الاجتهاد عينيا او كفاية على القوم
لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس لم يحصل لهم تلك الملكة وان خصصنا بذوي الملكات وهو ايضا باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو
ملكة ام لا مع عدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف يحكم الحكيم العدل بوجوبه عليه
مع فقدان الشرط وقد مر انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابه ان الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالمعلوم المشروط وغيرها
فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار والاستعداد وكثيرا منهم يظهر منه عدم الاقتدار بعد صرف مدة من عمره وتحمل المشاق والاكثر لم يعلم من حاله عدم الاقتدار وعدم
فليس يخصص عليهم ما هو مخرج من العمومات بالبرهان القاطع ومن لم يعلم ما له في الاقتدار والملكة فتكليفه بشرط الاتي كما حققناه في محله ومباحث
الاوامر وذلك كتكليف بعض الاكثرين في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر في نفس الامر وجوب الاجتهاد للمكلفين مثل الصوم ايضا ومنها ان اشتراط
الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الامتثال غالبا في امثاله هذا الزمان فيقبح التكليف ولما الاستلزام فلانها امر خفي
مع انه غير منضبط لاختلاف الطبائع فيها غاية الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك يكفي في اصل معرفة المجتهد وتمييزه
جوابه وبيان امكانه وان ذلك شبهة في مقابلة البديهة ومنها انهم قد قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى
تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبنية على ادلة مدخولة ومبانيه ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب والامر بالشيء يقتضي النهي عن
ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة يحتاج الى ابتناء المسائل منها الى تلك الملكة ومنه قواعد واهية يحتاج اليها ولا
التمسك بها اولى من القواعد التي قرروا لنا عليهم السلام قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيهما
وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم اوما يشملهما ثم المراد من الموضع والمحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك
المحدثات اصعب وهذا الكلام في قولهم كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر فان الاشكال في ملاقاة الماء القليل الذي هو محل النزاع الباقين فيه
يبطل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق الماء القليل النجاسة من جهة عدم ظهور حكمه من الشارع من جهة اختلاف الادلة او يخص
بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لم يعلم طريان النجاسة عليها وهل الماء المستعمل في الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر طاهر ام لا الى غير ذلك من المحتملات
في الحديث ولا ريب ان معاني تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار مما تتوقف على الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ماذا فنعلم انه من
النظريات المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يفهم من التفريع والرد واما قولهم هذه قواعد واهية فقد مر من الجواب عنه مشروحا ومنها
ان هذه الافهام والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة من يسمعها عالما كان او عاميا وتقريرهم اياهم على ذلك يدل على ان كل من فهمها
يجوز ان يعمل بها من دون توقف على شرط اخر من الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يسمع فهم منها الكلام وغيره لا يوجب عدم الشرط للعمل عليها

كل احد على تلك الملكة ومرادنا ان من يريد الاقتناص كلما يمكن ان يستخرج من الادلة ويحتاج الى انه لا بد ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد
وكذلك الجواب عما قد يقال انهم كانوا يعملون بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم
احتياج المشافهين للائمة ومن في زمانهم الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال
وجوده او لتمكنهم من السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يقال ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار يدل على ان العمل بالافراد الخفية
واللوازم الغير البينة التي لا يتفطن اليها الاكثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال غير لازم والا لزم التكليف بما لا يطاق
بالنسبة الى غير المتمكنين من غاية التحاذق فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجمي بعمومات القران والاخبار مطلقا فان قلت انهم مكلفون بالعمل
بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ عمن تعلم فنقول مثله فيما نحن فيه وايضا فلا ريب في اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم الظاهر ايضا مكررة
التكليف بالظاهر والمنطوقات ايضا غير منضبط وهو مناف للحكمة بل النصوص ايضا قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف ظاهرا عند
اخر وهكذا فالتحقيق ان المكلف بما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء او عدم فهم غيرهم من العالمين وعدم
تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها ولاحتمال ارادتها ولزوم التفحص عنها فالجاهل والغافل معذور دون تفطنوا فتكليفهم الرجوع
الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد الشائعة وانه ليس
بحجة في الافراد النادرة فان المراد في الافراد النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع بفرديتها ومن الافراد الخفية هنا ما
يحصل القطع بفرديتها او بارادتها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن فردية شيء للكلي وظن ارادته فرد من الكلي واضح والاولى يحتاج الى
نوع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ماء السبيل مما يصدق عليه حقيقة الماء هل هو وسع تشمل هذا الفرد
ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المجهول في قول القائل بع لنفسك فلس لقصر في الكلي لانه لا ريب في كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة
هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة ايضا قولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبعضهم
رواهما صحيحتان رواهما البزنطي عن الرضا وهما مذكوران في اخر السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها
كما ذكره بعض المحققين يستدعي امورا منها عدم اعوجاج السليقة وقد مر الاشارة اليه ومنها ان لا يكون جريا لا يقف
ذهنه على شيء ولا بليدا لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ما طوي بل العقول لا بد ان يكون له ثباتا فيما يجب ويتصور ذلك لا ينافي جواز تبدل الراي
مع تجدد النظر وان يكون فطنا حاذقا فيتفقه ما ورد عليه من المسائل الى مظانها وما منها ويعود من ذلك للامتثال الى تلك المسائل ومنها
ان لا يكون جريا في الصغرى غاية الجرأة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق ولا يقضي حاجة من
المسلمين بل ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما يحصل
بذلك الاحتمال البعيد من الظاهر ولا يعتد بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا في اذلال الذهن واضلال الفكر عن الصراط السوي ومن
جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة لفهم الفقه فربما يلينا بعضهم يقول
في القدح في بعض ادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد كذا وانا اقام الاحتمال يبطل الاستدلال وانت خبير بان الفقه اغلبه ظني والله

طبيعة ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم سائر فقه هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال **ومنها** ان لا يكون مجانا
بحب البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا كالعقار المجبولة على حب التسرع وقد يكون بحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى
له الاستقصاء على الحق واياك والتكلم مع مثله واستعذ بالله من خلقه الا ان تظن امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر ويقرب
من ذلك كونه لجوجا عنودا ونحن راينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه
فيلج ويكابر ويصادر بالمطلوب وربما يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت ثم من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية لله كنه الى مقتضى حالته
الاخرى المنكرة والعناد والخوف عن خروج الذكر **ومنها** ان لا يكون مستبدا بالرأي في حال القصور بل حاله كحاله ايضا فان الجهل
جبلة الانسان والغفلة والسهو كالطبيعة الثانية له **تنبيه** اعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة
يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفه شيخنا البهائي ره وقد تقدم وبمعنى فعليته وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم انه
لا يصح على الاول لان الملكة هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة على جميع شرائط الفقه التي من
جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياتها فلا تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد
عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني والشيخ احمد بن المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرائط اصل الاجتهاد وعن السيد
جعل الاوليين من الشرائط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات والحق ان بعضها وكذا بعض ما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث الفصل والانشاء والخبر من علم المعاني
وما يتعلق بهما حيث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي كونهما مما يتوقف
عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات الاخبار والادلة فلا شك في الاحتياج الى العلوم الثلثة اذ لا تعرفان عادة في امثال هذا
هذا الزمان الا بعد خط العلوم الثلثة والتحقيق ان القضاء اذا وجب العلم بكون الكلام عن المعصوم او الظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج
البلاغة والصحيفة السجادية وسائر كلام امير المؤمنين ع فمدخليته واضحة وكذلك اذا وجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار معارضه موهوما
عند المجتهد ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع **الثاني** بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تفاوت مطالع البلاد وتباعدها
ويترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غيرها مولده في بلد اخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من
الشرائط ويمكن ان يقال يكفي في ذلك للفقيه العمل على مقتضى قوله ع صم للرؤية وافطر للرؤية وكذلك الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال
فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد في المضطر لو لم يحصل له الظن ايضا **الثالث** بعض مسائل الطب للاحتياج الى معرفة القرن
والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرائط لان شان الفقيه بيان الحكم باتصال الشرطيات لا بيان اطرافها فيقول القرن يوجب التسلط
على الفسخ في النكاح والمرض المضر مبيح الفطر اما حقيقة القرن والمرض فليس معرفتهما شان الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم او اغلبها
لاحتياج اطراف الشرطيات اليها مثلا يجب على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار وان ظهر له الغبن فله الخيار ويثبت له
الارش واما معرفة العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى **الرابع** بعض مسائل الهندسة مثل الوباع بشكل العروس مثلا ويظهر الوجه مما
تقدم **الخامس** بعض مسائل الحساب من الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط

مما تقدم

ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرائط المتقدمة هو ما يتوقف عليه الاجتهاد صح

٢٣٧

كما تقدم فان شان الفقيه فيما لو سئل عما اذا قال زيد له على عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الا نصف ما لزيد ان يقول اقرار العقلاء على انفسهم جائز
ولا يجب عليه صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه الذي هو ذو المقدمة محتاج اليه في عامة العمر فيه فصرف العمر في مقدماته
يوجب عدم الوصول الى ذي المقدمة مع ان الفقه ايضا مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف العمر فيما لا يعنيه **قانون**
يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد احتياجه الى الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط الايمان اجماعي ومبني على عدم جواز الرجوع
الى الحكام المخالفين مع مخالفة احكامهم لنا والا فلو فرض ان مخالفا تفقه صدقا افتى على وفق اصولنا وطريقتنا فتحصل الاطمينان بما ادى
مع المفتي من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مفتي الفرق العامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز
الرجوع اليه وعدم الاعتقاد بالحكم لا ينافي عدم التقصير في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فظاهرهم الوفاق في اعتباره
وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله الشيخ ره في الاخبار المتحرز عن الكذب مع كونهم فاسقين
بسائر الجوارح ايضا ويشترط في صحة رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامعا لشرائط الافتاء بالمخالطة المطلقة على حاله او باخبار جماعة يفيد
العلم وقيل او بشهادة عدلين وفيه اشكال وذهب العلامة في النهاية الى كفاية الظن قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له
منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمهم وقال المحقق ره ولا يكتفي العامي بما يشاهد المفتي متصدرا ولا داعيا الى
نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه ومغالطا بل لا بد ان يعلم منه
الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم بعد نقل
كلام العلامة والمحقق كما نقلناه وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى بيان واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود
اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى
بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام
العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان
يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة وبالاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في
هذه الجملة قول من يبطل الفتيا ويقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم علم الناس بالتجارة والصناعة في البلدان وان
لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الادب انتهى كلامه ره وتحقيق المقام على ما اسسنا عليه الاساس
في المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا تميز لهم لا تكليف عليهم الا بما اعتقدوه وعقولهم وانما الكلام في اهل الفطنة
والذكاء والمتميز منهم وطلبة العلوم البصيرين باحوال اهل العلم العارفين مرتبة الاجتهاد وبيان حال العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل في
نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال وتتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فنقول الاقوى انه ان كان بالنظر الى بادي النظر هو اشتراط
العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن تحقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم العسر غالبا فان قلت ان

ان الاصل ارتفع باشتغال بالاخذ عن المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم به قلنا اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عن ظن اجتهاده
غير معلوم وكذلك الجواب عن الاجماع لو تمسك به بتقريب ان يقال الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا من علم
كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك وهل ذلك الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج
غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من هو دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقدون
اجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء الظانون اذا تفطنوا لهذه المسألة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص
من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن المسألة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال انه ليس عليه
شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط وما حققنا نعلم ان المراد بالظن الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد
لا الظن البادي كما قلنا في الظن بعدم المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن
ثم ان الظاهر ان المدار عليه من الاعتماد على اقبال الناس واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلام اكثرهم على اهل العلم والفهم
والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام لا يفيد الظن بشيء الا ان يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق الرجوع اليه كحكم العادة
بارتداعهم اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه بورود الايات المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا في العلم والورع
واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وربما يقال لا نا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال سيظهر
وجهه تماما في الطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم
واورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وابعد واتباعه اولى واحق وانه بمنزلة
الامارتين للمجتهد وخالف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعدالة
المصححين للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير وقول ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب فهو والا فلهم بانه
في امثال هذه المسائل وان فلا اعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه بامارتي المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي
في شرح الارشاد منع تقدم الافضل في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهد انما هو لاجل ان تحصل الظن بحكم الله الواقعي
والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتي المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلد مجتهدين احدهما
اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض وجود مجتهدين اخرين في بلد اخر فكيف يحصل له الظن بان قول الاعلم المجتهد الذي في بلده
هو حكم الله الواقعي دون من هو دونه مع احتماله ان يكون بعض المجتهدين الذين في البلد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون
مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلمنا نفي علمية الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث لكن اذا علم وجود اعلم من ذلك الاعلم
بلا علم واحتمل موافقته لذلك الادون فلا مناص فيما ذكرنا فيرجع مآل دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعلم الى افادة الظن بقيد
هذا الحال وهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهد في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم الترجيح وليس هذا
معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل ولا يمكن دعوى الظن المطلق فتاوى

> لا الظن البادي كما قلنا في الظن بعدم المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء صح

> تحقيق وتدقيق
>
> اعلم اختلف الاصوليون في كيفية معرفة المقلد المجتهد فبعضهم يقول ان يعلم المقلد كونه مجتهدا وهو المحقق وصاحب المعالم وغيرهم وبعضهم يقول ان يظن المقلد كونه مجتهدا وهو العلامة ومن تبعه ... الى المفتي ... اما ... متعددين ... ودان في العلم ... واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير ... وان لم يتفقوا في الفتوى ففيه خلاف ... فهو مخير ايضا ... واتفقوا فقيل ... وبعضهم يقول انه لا خلاف في تقدم الاعلم على غير اعلم ولو سلم ... الاول اشتغال الذمة بالتكليف من الاخذ عن المجتهد وبراءة الذمة يكون بيقين الاخذ من الاعلم والثاني ترجيح الرجوع بالراجح وهو قبيح عقلا والثالث انه بمنزلة الامارتين للمجتهد بعضه ان يكون خبران متعارضان ... فيأخذ اعدلهما ... الاعدلية افقههما ... بمنزلة هذين الامارتين ... بالاجماع والاخبار ... الاعلم من المجتهد الجامع لشرائط الفتوى سواء كان احدهما اعلم من الاخر ام لا اي ... اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عن ظن اجتهاده غير معلوم لا اشتغال الذمة بالمجتهد المعين والواقع ... براءة الذمة بالاخذ من الاعلم ... المجتهد ثبت من الاجماع ... من التعبديات ... الرجحية التي ثبت من الشرع ... لو ... واثبات التقليد بالدليل الرابع ... ولكن لا ... المجتهد قياس مع الفارق لان ... المجتهد بالاخبار ثبت من الشرع وهو من التعبد ... ثبت من الشرع ... اعدلهما وافقههما وهو ايضا من التعبد ... لا يثبت من الشرع ... اعلمهما وافقههما ليصح التشبيه

الامور ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون بمرتبتين من المجتهد الميت دون قول ذلك الميت مجازفة من
القول فان قلت ان فتوى الميت خرج بدليل على عدم جواز العمل بقوله قلنا الدليل العقلي اعني انسداد باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف
ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يدعى ان ذلك بما يدعى على حجية القياس والاستحسان ويجيء تمام الكلام وعلى هذا
فلا بد ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره فيجوز ان يكون حكم الله الواقعي بحسب ظننا احدها بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لو جوزنا
العمل بقولهم فاذا تردد الحكم الواقعي وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كما لو اكتفينا لنا بد عن الحق فلا دليل على وجوب ترجيح الاعلم فان
الذي يثبت من الدليل انما هو انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز له العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة واما ان ظن هذا الشخص مثل
هو كاشف عن الواقعي ام لا فلا احتياج اليه على هذا الفرض فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى ان الاقرب والارجح فان سلمنا و
حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا بد له من متعلق ومن بيان ان الحجية في اي شيء فان قلنا المراد بما كان ارجح والظهارة هو حكم الله تعالى
الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله تعالى في الواقع منا فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدم دلالة
ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع
فلا يصح فلا اشكال في ارادة الحكم الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع
ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا نعيده واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك
المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك ميت
اعلم ايضا فهناك يرجح الاقوى للامارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الاخر لكان له وجه ولكنه فرض نادر لا يتحقق في امثال زماننا بل
يمكن اجراء ما ذكرناه في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى الامارات فنقول لزوم عمله على الاقوى للامارتين انما هو لاجل ان يحصل ما هو اقرب
الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو لا يتم الا اذا كان مقيدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب وكتب
الاخبار واقوال الفقهاء وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع علمه بوجود شيء اخر من الاسباب ولكن هو لا يتمكن منه لاحتمال
مدخليته الغير في مطلب الاحتمال لا نعم فتحصيل الظن له حينئذ انما هو بشرط هذه الاسباب في هذه الحال لا مطلقا وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم
الواقعي نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعه في التحصيل وفهم وجوه ما يحتمل ان يعارض دليل مختاره ويترجح عليه باصل العدم يمكنه
تحصيل الظن بالحكم الواقعي والقول بان الاصل عدم مخالفة ما وجد من الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش
لان الاصل لا يتفاوت بالنسبة الى الموافقة والمخالفة كما لا يخفى فالقول برجوع غيرهم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى الاجماع فيه اشكال

> بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان ارادوا ان دليل حكم اخر منزل منزلة حكم الواقع عليه صح

هذه المسائل مع انها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها يظهر بطلانها من استنادهم في دعواهم هذه الى ما ذكرنا كما ادعى ايضا لا يلايم الجمع
بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب وبين الاستناد الى ما ذكرنا فان الاستناد الى الثاني هو استناد الى الدليل العقلي والاستناد
الى الاول استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد وقد مر نظير ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في
رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن لا يشترط فيه اي شيء كان
وان كان تقليد الميت ولا معنى لحصول الظن بشرط حال دون وقت وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما
يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على متابعة الاعلم ايضا لم يثبت الا في الاعلم الذي لم يعلم مخالفته لاعلم آخر او علم عدم مخالفته بل الظاهر
من دعوى الاجماع على متابعة الاعلم هو الاعلم على الاطلاق لا اعلم بلد المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الآخر وان اختلفا فكان
احدهما اورع والآخر اعلم فقيل بتقديم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في تحصيل الاعلم فلا احتياج الى الزيادة التي في الاورع وذلك يحجزه
عن التقصير ولكن زيادة العلم في الآخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم الاورع ويمكن الاستدلال بان زيادة الورع يوجب تحمل
المشقة في استفراغ الوسع ان يدعي تماما هو دون الوسع ان كان الامتثال يحصل بما يوجب العسر والحرج وذلك التقييد ما سواه النقص من الاية
الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه ويظهر التحقيق فيها مما حققناه آنفا **قانون** اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد
السابق على اقوال ثالثها العدم الا اذا تذكر دليل المسألة وماخذها فالاول انه يجب عليه التكرار فان وافق الاول فهو والا فيجب عليه العمل
على الآخر وقيل ان مضى زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوة او اطلاع على الادلة فيجب التكرار والا فلا الاول للاستصحاب واصالة عدم
الوجوب والثاني لاحتمال التغير في الرأي عند النظر فلا يبقى الظن والثالث كون المسألة مربوطة بدليلها حاصلا في ما لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل
الاخير بما ذكر والحق هو الاول لما ذكر وللزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو حصل له بسبب اتساع نظره
الاحوال وتفاوت الاوقات وتبدل درايته في بعض المسائل الاصولية شك في المسألة بحيث زال الظن ولو من جهة الاستصحاب ايضا وتساوى الطرفان
فيجب عليه تكرار النظر ثم من تجدد رأيه بسبب التكرار هل يجب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول الاظهر عدم الوجوب وما يتوهم من ان
المستفتي يبقى عمله بلا دليل ولا موجب فيجب مدفوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب كان له والاصل عدم وجوب الاخبار
ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيد هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسألة كان
بعنوان العموم كالقول بان الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسات او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء نجس بملاقاته لقطرة من البول وفي معناه
قوله صاحبه وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص في الغير او اطلاق خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه
التخاصم بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي فالفتوى هو ان كل ما كان
مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا او هذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ والالزام لذلك الحكم العام في هذه

الواقعة الخاصة كذا او هذه الواقعة الخاصة بعنوان الانشاء من قبل الحاكم لا الاخبار عن الله فيها والظاهر ان انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل
بقوله حكمت بكذا وامضيت كذا او انفذت كذا فيحصل بقوله لمن حكم له بما لك تصرف في كذا وهذا لك او يقول للمرأة تزوجي بفلان وكذا
تزويجها بنفسه لغيره ونحو ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها
بعينها وعدم جواز نقضه بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد
يشتبه الامر بين الفتوى والحكم كما اشرنا اليه في مبحث تقرير المعصوم من حكاية هند زوجة ابي سفيان ثم ان رفع الخصومة اما
يكون بعد التداعي والترافع من الخصمين بالفعل ومن احدهما مع غيبة الآخر او حضوره ونحو ذلك واما يكون قبل ذلك اذا كان هناك
خصومة مقدرة بالفعل بالقوة ويكون من شأن الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احدهما على الآخر دينا او عينا ويرفعا
الى الحاكم ويحكم بها ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة رشيدة يعتقد هو حيوة والدها ويعتقد هي موته لاحد وباذن لاحد في اجراء
الصيغة فانه ليس فيها خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المرتضعين بعشر رضعات للآخر بنفسه او بتوكيلهما مع عدم
تفطن احدهما للمسألة والاشكال فيها بل وعدم علمهما بحصول الرضاع اصلا مثل ان يسئل والد المرتضعين الجاهلين بالحال
عن جواز تزويجهما بعدما علم الوالدان بذلك ويثبت عند الحاكم ايضا ورخص لهما بالتزويج ولم يعلما هما الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة
بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم برفع الخصومة وجعله له
غاية له لزوم قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة ولذلك تشتبه حكاية هند والمايز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء
زكوة مال التجارة لفقير بتقليد المجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاؤها للفقير مطلقا حتى فيما لم يتفطن صاحب المال للخلاف في المسألة اصلا
ولا المجتهد لان ذلك قد يصير موردا للنزاع بين الفقير وصاحب المال مشكل اللهم الا ان يقال المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة
المتصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد بذلك للحكم في القواعد وكذلك القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها
واذن للغير في تزويجها فهو لازم لا يجوز نقضه في ما اذا اوقعها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه في الثاني على الاطلاق مشكل اذ
المسلم ان ما هو حكم لا يجوز نقضه لا يصدر الا عن مجتهد ولا شيء الا اذا صدر عنه لا ان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو حكم والحاصل
ان الصدور عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا من مميزات ماهيته نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة المتصورة فكما يجوز ان يقطعها
بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك فكذلك يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء
الصيغة والاشكال في صورة الاذن للغير اظهر فانه يصير من باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا
من المجتهد او باذنه فهو مما لم يبد له دليل صحيح ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود فانها يختص بحقوق الله كالشرب

والرابع ما اذا لم يدع على الزاني والشارب الحد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما ينادي به قولهم في مسألة جواز عمل الحاكم
بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكذلك استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى السارق والسارقة والزانية والزاني
والتعميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكذلك رد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب انه متعلق بالعبادة لا بالمعاش وفيه جهة
عن الحد وكذلك تقييد الحد برفع الخصومة لانها فيه غالبا وما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم انه يوم فطر
والمختار في المدارك وغيره استنادا الى عموم ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع
الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا يرتاب ان ادلتهم التي اقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سيأتي بيانه شيئا فشيئا لا يشمل هذه الاقسام
سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية ولا بد ان يعلم ما هو مورده في الشرع وان اي هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام بان مثل
الحكم بيوم الفطر ان يراد بامر المعاش امورا لا تختص بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل يتحقق الهلال ام لا وهل تم عدد الشهر
ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار القطع للنزاع ويتضمن ان الشارع حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر
ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الآجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو تبايع احد بالبيع المشروط فيه الخيار الى اول الشهر المعلق الذي يترتب عليه اللزوم
بانقضاء الشرط في اول الشهر ووقع النزاع بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه

ولا يحتاج الى الحكم باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم بالحكم باللزوم او عدمه صح

حكم اخر ولا ينافي الحكم الشرعي بارادة ثبوت الموت وعدمه والحصر في ذلك متصورة ايضا بين العباد في التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة
والمناص في تعميم الحكم المذكور هو ضم قصد الحاكم بحكمه وقع ما على ان يتصور من المخالفة والخصومة ايضا وان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيطلق كثيرا ما
خرج من خرج منها توهم دخوله فيه وقد يحصل لحكم المجتهد اعتباران من احدهما فتوى ومن الاخر حكم كما لو حكم بتصحيح الماء اذا ادرك المضطر اليه
فهو من حيث انه مستلزم لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد الخ اذا اشتبه
وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك ظهر الفرق بين قول
المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده اذا رآه كلاهما انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسته
وقلده من يرى طهارتها فيجوز استعماله له عملا اما لو حكم بان الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال
بعده كما سيجيء بيان ذلك وتمام الكلام اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد ذكي او هذا اللحم مذكى حكم لزم متابعة
مجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما سيجيء
بيان ذلك وذلك مما يوهن القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ثم الحكم اما يتحقق باختيار احد الاقوال
في المسألة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسألة المتراضيين والباكرة ونحوهما ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل واما

ويمكن دفعه بالالتزام في المحكوم عليهم وبالنسبة اليهم فان الحكم انما هو اضافي صح

باجراء الحكم

واما باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا في تمليك المدعى لها في يد الغير
بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختار عند الحاكم في طريق رفع الدعوى مع كونه مختلفا فيه مثل اثبات الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالعلم
والعتق ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضى الحكم في الجميع هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامور وامضائها واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد في
العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسألة وكذلك في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب ونحوها في الاعمال البدنية غير العقود والايقاعات
واما العقود والايقاعات فانما يحصل بين شخصين غالبا فلها حيثيتان احديهما الجواز وعدم الجواز والثاني الصحة والبطلان فاما الاول فيتبع المقلد رأي
مجتهده فيه واما الثاني فهو ايضا ظاهر مع التراضي وبنائهما على متابعة مجتهد في الاصل وفي الاستمرار وهنا كما قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتيب
الاثار فيحتاج الى الترافع ورفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات ايضا اما يكون عن محض مخالفة الطبع ومن جهة مخالفة الطرفين
في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين او مقلدين لمجتهدين متخالفين فلنمثل هنا مثلا البضع الا وهو مثال عقد الباكر البالغة
الرشيدة مع وجود الاب فههنا صور عديدة الاولى ان يكونا مقلدين لمجتهد يرى ان الخيار لها الثانية الصورة بحالها مع كون رأيه ان الاختيار
للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا
ح ايضا في صحتهما وفي رأي المجتهد وبطلان ما خالفه فكالاول لا ريب في جوازه الرابعة ان يكون احدهما مقلدا لمجتهد والاخر مقلد
المجتهد الاخر مخالف له او يكونا مجتهدين متخالفين في الرأي ان قلنا بعدم اشتراط المذكورة في المجتهد كما هو الظاهر وح فاما ان تنازعا
قبل العقد او بعد عقد كل منهما الرجل عليحدة او بعد عقدهما احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان النزاع قبل العقد
فان وافق رأي الحاكم لاحدهما فيحكم له وان كان له رأي التخيير في العمل لو فرض قول به في هذه المسألة او في مسألة اخرى فالتعيين بيد الحاكم
او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق رأي الحاكم ان كان رأيه التعيين والحكم لما يختاره وان كان رأيه التخيير وان
تقارنا زمانا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر حكم صور اخرى متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما
مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم
اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالف ما لم يخالف قطعيا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من
مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة الحاكم وهو فصل الخصومة وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي الحرج والعسر واما جواز نقض
الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في الجملة كما اشرنا
الى ان احد طرفي الدعوى اذا بنى مطلبه على فتوى مجتهده والاخر على ضده وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالف
رأيه في المسألة وكذا اذا كانا مجتهدين وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي
نقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي باعتبار المستفتي اذا لم يعمل بعد بالفتوى [illegible]

العقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من رأس او عدم استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فيجوز العدول
وان انعقد بالحكم بتقليد مجتهد وكذلك بعد العمل في واقعة اخرى اذا تغير رأى المجتهد او تبدل مجتهده بمجتهد اخر يخالف الفتوى واما المقتول
فمطلقا يجوز عمل كل مجتهد على ما رآه وان كان مخالفا للاخر وهذا هو ظاهر الشهيد فانه قال في القواعد بعد العبارة التي نقلنا ما
في حاشيها في باب الاجتهاد والجملة فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضاها من المفتين ولا من المستفتين اما من المفتين فظاهر واما من
المستفتين فان المستفتي له ان يستفتي اخر الى اخر ما ذكره واما جواز نقض الفتوى الشرعي بمعنى ابطاله من رأس وتغييره من حين
مطلقا ففيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل الحكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه
لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر
وامثال ذلك من حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرضنا ان يفتي مجتهد بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها
وعقدنا ها بذلك الفتوى ثم تغير رأى المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على هذا الفتوى والرجوع
العقد عليه مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار اما دائما او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار يفتقر الى ما جعله
الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع الذي هو سبب الرضاع الشائع واذا لم يعلم الزوج بما حال
الرضاع قبل العقد ولم يستفتيه وفرض تجدد الرأي من القواطع وكذلك الحكم بجواز نكاح المرتضعين بعشر رضعات عند من يراه
محرما وكذلك بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا وبيع اثر وما يؤكل لحما وما لا يؤكل لحما في غير عذرة الانسان وغيرها مما لا يحصى كما ان
ان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز نقضه الفسخ للحكم لئلا يبطل الغرض المقصود فكذلك مقتضى الرجوع
الى المفتي ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان ينتظم دينهم وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قول الشارع الذي جوز رجوع
المستفتي الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه رخصة في ان يبني امر معاشه ومعاده على فتوى مفتيه وامر المعاش
بعضها هو من الامور الدائمة فاليوم الذي حصل الرخصة للمستفتي في اجارة ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة فقد حصل
الرخصة له دائما وكان انتقاله ونقض ما حكم بناء في الطام وجب عدم الاستقرار فكذلك يخالف المفتي في هذا القسم من الفتوى
ولا نضر تجدد بنجاسة الحرمة في نظر المقلد من نظر جهة تغير رأى مجتهده حتى يستبعد جواز التصرف مع نجاسة الحرمة لا يظهر بذلك في نظر
سورة الحكم مع تغير الرأي وكذا الكلام في المجتهد اذا تغير رأيه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا يستبعد ذلك فيه كما لا يستبعد لو طرء عليه
حكم حاكم اخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقي للنجس فليس حكما لشيء يحتاج الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما
يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استعمله فبعد تجدد الرأي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب
عنه بل هو كذلك لو افتى بنجاسة قدح خاص وقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك
الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز القول بعدم النجاسة اذا تجدد الرأي مع كون الماء باقيا على حاله وكذلك العكس وان الحكم بوجوب الاجتناب

او عدمه

او عدمه لا يستلزم الدوام مطلقا ولكن حكم الرخصة اذا حصل بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجدة في الثانية هو العلة المبقية
بعد العمل بها في الاولى بل الثاني تقول ان هذا ليس من مسألة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى
وهو مختلف باختلاف الموارد في بعد اصل الفتوى فانه يجوز نقضه ويخالف الفتوى مطلقا بل الخلاف في الموارد فان شئت طرد هذا الكلام
في العقود ففرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رأيه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال او تجدد
الرأي في نجاسة القليل وعدمها قبل الاستعمال ايضا وهذا بعد الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل بها ام لا اذا عرفت هذا علمت انه لا يتم
لفرع حرمة المنكوحة بلا ولي وان كان بتجويز المجتهد اذا تغير رأى مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقده الحاكم بنفسه او برخصة على
انه مما يعم الفتوى يجوز نقضه وفسخه اذا تجدد رأى المجتهد او مات او مات مجتهده او رجع عن الفتوى اما اذا وقع العقد بفعل الحاكم او برخصته
الخاصة وكذلك عقد العارفة للمخالف اذا وقع بتقرير مجتهد يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكذلك في
المجتهد الذي نكح امرأة لما رآه حجة عنده لنفسه ثم تغير رأيه بعد ما مات لها قال لو لم يحرم عليه الا ان يلحقه حكم الحاكم وبعضهم حرم مع
لحوق حكم الحاكم ايضا ووجه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى الشرعي مطلقا كما اشرنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال
الشهيد المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا كما سيجيء في القانون الاتي وكذلك يتحقق ترك العمل على مقتضى الفتوى اذا
فيما يتجدد بعد ذلك من المواد الواردة عليه فعدم لحوق النقض بالحكم انما هو لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما
هو شخص واحد لا يتجاوزه الى مورد اخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على الفتوى فمن حيث الفتوى يتعدى وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى ولا يتعدى من حيث الحكم
ولا ينقض ويدل على عدم جواز النقض في الفتوى في المعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم
الانتظام في امر الفروج والاموال والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الرأي المتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الرأي
انما هو جواز التزويج او عدم جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل على النهج المشروع للمكلف وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على جوازه
العقد وعدمه يحتاج الى دليل والحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم
يظهر عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير رأى المجتهد في المعاملة التي حللها او لا وبنى عليها
لنفسها وحرمها فهو مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يتبين دليلها في زمان الائمة عليهم السلام بعيدة لا يعبأ بها ولو
فرض انه نقول لم ممكنا وقلنا انه اجماع فنقول هو لا يقاوم ما ذكرنا هاهنا من الادلة ولو سلمنا فانما نسلم في مورده وهو ما لو تغير
رأى المجتهد وكانت الواقعة مختصة به وسيجيء الكلام المحقق لاردبيلي في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بعدم
نقضه فلا بد ان نقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك اذ المذكورات من لوازم
العقد الصحيح والمفروض انتفائه ولو قلنا بصحته الى حين ونقضه من حين التغير وان المراد بجواز العمل بالرأي الثاني من حين التغير لا
ابطال العمل بالرأي الاول من رأس فمع انه ليس بنقض حقيقي بل ليس بتغير رأى حقيقي في هذه المادة الخاصة كما اشرنا سابقا

لانه ليس حكما يجري في العقد مثلا بعد الحكم بحاله بل هو حكم بمنزلة الاشارة بعد الحكم بعدم الملتزم لمحل اشتغاله فلا بد من القول بلزوم الطلاق
والالتزام لو ابيع العقد الصحيح فذلك الانفساخ ليس من باب الابطال بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل به احد وبالجملة فلا الكل من زمان
غيبة الامام الى الان على تقليد المجتهد بل الغالب في الخلايق تقليد المجتهد ولا مقلدون بل هؤلاء فاسد ولكن امر المقلدين في البلاد البعيدة
الذين لا مناص لهم من التقليد واوجه مرتبتهم هو ذلك انما هو على العمل بفتوى مجتهد لحي العباد والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثر خلافا فيه
وهذا الاشكال يجري في كلما فلا بد لكل مقلد ان يجري بيعه واجارته ومزارعته وكل ما وقع من الفسخ كلما في خصوص المجتهد وما شرا واو
مرافعة لو سلمنا ان بمحض ذلك يتحقق الحكم وان لم يحصل الخطاب بالفعل قوة فليستعد للفسخ من نكاحاته ومعاملاته وتبدله لا انه ثانيا براي اخر
ثم نسخه براي اخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت مجتهده ومع قول اكثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم
جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد فلا بد ان يعرض جميع معاملاته التي فعلها وكل ما في تحت يده مما حصل له
بمعاملة على مجتهد اخر ليمضيه ويفسخه والحاصل ان كلما دل على جواز العمل براي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل على حكم البقاء
على امثال هذه العقود والمعاملات وما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امرأة وقع طلاقها على خلاف ما يراه مثلا اختلف العلماء في بعض اقسام
الطلاق فعلى القول المختص بعدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم انه يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المرأة الى الرجل
اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او لا بد ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق
ولا الزام او باذن فيه بالخصوص كذلك او يمضيه بعد الوقوع لو سلمنا كفاية مطلق في صيرورتها حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض
الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء احكامها وان خالف رايه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاءه اذا وقع بتقليد
مجتهد يجوزه ومعنى امضاء الحكم بترتب آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره وكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة
بدون اذن الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غيره
مقتضى ابطال ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه حكمه بترتب آثار الطلاق عليه وجواز عقدها ثانيا من آثاره وذلك
نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان معنى عدم جواز نقض مجتهد اخر هو لزوم ترتب ثمرته عليه وان خالف رايه فيحل للمجتهد الآخر اكل المال
الذي انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له في الراي بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك لا يغير هذا الحكم ان لم يقم البينة فيحكم بكون المال ماله وهكذا
ساير الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثاني عسر عظيم وان قيل ايدفع العسر
بادعاء المرأة خلوها من المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بخصوص
الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح ان كان مختلفا فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد وبما ذكرنا يندفع ما
عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود والايقاعات المتعقبة
للآثار التي عليها بناء معايش الخلق فنرى المسلمين في كل عصر ومصر يبنون امورهم في البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق وسائر
علائقهم على الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم من غير ما يصح عنده لكن لا معنى لحمل فعل كل مسلم

بمجرد تبدل راي مجتهده او تبدل مجتهده ثم بعد الفسخ بسبب تغير الراي او التجديد لتصحيحه صح

لا يرى

على الصحيح

٢٣٢

على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطل عند الكل وبعضها صحيح عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي
الغالب يحصل احتمال المخالفة فيما وقع من المعاملة لما هو راي الذي يحملها على الصحة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام
الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع احتمال كون المرأة باطلة عند ذلك
العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فيحتمل ان تكون الزوجة الباكرة زوجت نفسها بدون اذن ابيها او من ارضعه عشر
رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوزهما او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وساير المعاملات
فان الخلاف في العقود والايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك بناء العلماء والعوام على ترتب آثار افعال الناس من دون تفحص عن
ذلك وانت خبير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند الفاعل
لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل فعدم الفحص عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب من العقود
والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليه مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يقال ان ذلك مبني
على قاعدة اخرى هو الحاق النادر بالغالب لان ادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرها ما هو صحيح عند الكل فان كل
ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصلة فيه سيما وكل واحد من ابواب الفقه مشتمل على الخلافات الكثيرة في توابعها ففي الطلاق مثلا اقوال
خلافية كثيرة من جهة الاختلاف في الصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط في كل واحد من اقسامه وانه هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا
فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين سوى من يجري صيغة الطلاق وكان احد العدلين هو وكيل
الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او الزوج والوكيل او ان في العدالة والكاشف عنها اختلاف معروف وهل وقع الطلاق
الطلاق في حضور عدلين مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق في حال الحمل او غيره او في المغلوبة والمحصورة وان كان في حال الحمل فهل
كان في المرة الاولى والثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان خلعيا فهل تحقق الشرط فيه من الكراهة على النهج المطلوب ام لا او على الاجبار الذي
يعتبر عند الحامل والفاعل لوقوع الخلاف في حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذا الكلام
في النكاح والبيع والقرض مما يطول الكلام مع قطع النظر في تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد
او بدون ذلك احدهما او على الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة ومع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث
بقسميه او واحد القسمين منه دون الآخر وهكذا وبالجملة تغير الراي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد
انشاء معاملة جديدة على الراي الثاني لا ابطال ما يترتب على الراي الاول وفتوى المجتهد الاول ولو حصل بالغاء الاتفاقات والتصرفات
ان جعل المبيع مهر الزوجة وانتقل من الزوجة الى ولدها وباع الولد بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو
فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الراي وقال هذا ابداع راي لا يعتد به تغيره يعني ان لزوم ابطال الراي الاول وكلا اماضاح مع ذلك المجتهد
وبيان عذره عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسألة نعم اذا ظهر بطلان الراي السابق من رأس فهو كلام آخر غير تغير الراي فان
من تغير رايه في الاجتهاد لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق وانه مما يعود الى الراي السابق وسيجيء الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود

الراي

يخالف العبادات فلو تجدد رايه في وجوب قراءة السورة بعدما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه القراءة في الثانية وكذا لو
تغير راي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الراي في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من اجزاء حول
من الطين النجس تقليدا لمن يرى طهارته استحالة ثم تجدد الراي وتغير المجتهد فهل يجب نقضه وتبديله ام لا والذي يفيده الاستمرار كما لو
حتى يرد عليه عدم جواز النزاع او لان المناط في ذلك هو تبعيد المسجد عن النجاسة وهو متجدد آنا فآنا وليس مناطا بالاستمرار
لا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزاع ويجب الاجتناب والاشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد على ذلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد
حتى جدرانه عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو
نقض الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرت في نقضها بالفتوى في المفاسد يجري في نقضها بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره
قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فيتحققها مع عدم
ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من التفاني في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى لشياع نفي العسر والحرج في ذلك عن
احد المتخاصمين يوجب ترتب على الامر عدا صور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبنى مورد معاملات الناس
ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان تبايعا في المسألة الخلافية على راي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمرّة البيع او المتواريب
التمسك بتغير راي المجتهد وتبدله باخر او ترافعا الى مجتهد يرى ذلك بالخلاف فالحكم بجواز النقض في ذلك ايضا مشكل الا لزوم اكثر مما ذكر
عليه وبذلك المقام في بيان حال التجدد بالراي وحصول المخالفة بين الرايين وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرايين وبيان ما يجوز
نقضه بالحكم وما لا يجوز الصور التي يتصور فيها المخالف الرايين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمس **الاولى** مخالفة المجتهد
لرايه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رايه فالمشهور بينهم بل ادعى عليه
السيد عميد الدين رحمه الله الاتفاق انه يبني على الراي الثاني فيحرم عليه وجهه لو الآن لم يلحقه حكم حاكم قبل ذلك فلا يحرم عليه
لكثرة قوة الحكم وتامل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحقه حكم لعدم الدليل عليه غاية
ما يدل عليه انه يحرم النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا
بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ مما هو الظاهر عليه من عدم جواز نكاحها الا بعد جواز امساكها فيما
بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع الثابت المثبت للمثل على الاظهر المشهور
فساده من راس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الراي يجوز لها التزويج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد رايه وظهر له بعد
ذلك جواز العقد وصحته راسا فمقتضى العمل على الراي الثاني هو جواز الدخول بها والنظر اليها وان كان في حبال الغير لان تجدد
رايه كشف عن صحة العقد من راس لا جواز العقد عليه بعد التجدد ولم ينفسخ العقد الاول لا بتجدد الراي ومظنة التحريم ولم يقع منه طلاق
او ارتداد ونحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد وهلم جرا اذا تجدد رايه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الراي وان
لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين ره من الاجماع فهو موهوم كما اشرنا اليه وتاييده بما ذكرنا مكملهم بعدم الحرمة اذا لحقه حكم حاكم بان الدليل

على الحلية

ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان

على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع فهو موهوم لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار
لولاه والعسر والحرج يلزم ذلك في الفتوى ايضا ومخالفة المجتهد لراي نفسه ايضا وكذلك الكلام في المقلد الذي نكحها بدون اذن
الولي اذا تغير راي مجتهده فقالوا فيه يضا يحرم عليه اذا تجدد راي مجتهده الآن يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين هنا لم يدع بل جعل الحرمة
اظهر والكلام فيه كما مر بل جعل الحل اظهر هنا **الثانية** مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس لاحدهما نقض الاخر ولا مزاحمة مقلده اذا قلده والظاهر
انه يجوز ان يبني على صحة ما حصل بفعلهما ويترتب الآثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذلك الكلام في مقلد بتلك المجتهد اذا
تبع مجتهده **الثالثة** مخالفة من لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد لمجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب الفحص لحمل افعاله على
الصحة بل الامر كذلك لو قلد المجتهد الميت ايضا بناء على ما سنحققه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيمن كان مقلدا له سيما
في المسألة التي قلده سيما في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز **الرابعة** مخالفة من علم انه بنى على احد الاقوال في المسألة بتقليد
من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا والاظهر فيه وجوب الفحص في الارشاد والهداية في الاخذ والعمل ولكن الحكم
ببطلان عقد اخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسألة مشكل والتحقيق في ذلك نظير
ما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الغافل الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد وانه يترتب
عليه آثاره فالظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من راس بان يكون خارجا عن الاقوال المتحققة في تلك المسألة وعن مقتضى
احد الامارات الشرعية القائمة عليها فاذا كان موافقا لاحد الاقوال في المسألة فهو كما لو كان مقلدا لاحد من المجتهدين المختلفين
في المسألة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاد انه حكم الله في حقه اذ لا دليل
على البطلان غاية الامر ان ذلك المجتهد يرجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة
هو البناء على هذا العقد فلا يبعد القول باستدامة آثاره كما كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الراي وكما كان قولنا به
ببقاء آثار العقد انما حصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هذا المبني على الاعتماد على ما هو حجة من
فتوى والده العالم او غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا يخرجون عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي لا مدخلية للعلم والجهل فيها
ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبني على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال
في المسألة باطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة في زمان مع عدم اخذها
عن المجتهد وان وافق راي مجتهد العصر وانت خبير بان هذا المعهود من طريقة السلف والخلف فلو تزوج المرء ضعفا لعشر رضعات بدون
معرفتها بالمسألة ووجوب التقليد والاخذ من المجتهد فيجب على المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك محرما ايضا نقضه لما اطلع عليه لانه لم
يحصل من جهة التقليد وكذلك سائر المعاملات ومحض توافق ذلك لراي المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا للتقليد حتى
يوجب صحته وكذا اجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض هو انشاء العقد بدون التقليد

ابو ما

الاجماع

ولم يعهد مثل تلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لارتما تارك الامر بالمعروف والناهي عن المنكر واشاع وذاع بحيث لم يخف هذ
الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفي العسر والحرج وغيرهما ايضا الخامسة مخالفة لمن كان كذلك لكن لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل
ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الفتوى والارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذي اوقعه كذلك اذا وافق
احد الادلة والاقوال في المسئلة ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيها ايضا اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان
جواز النقض للمجتهد المخالف له ان كان لانه مخالف لما هو مظنونه انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز
النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز نقضه
فيما لو اتبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد
ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا لانه لم ياخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتب الاثر عليه للعلم والجهل وقصد
القربة والامتثال فيها ولا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو زوج احد ابنته مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه
بين العلماء او باع العبد لمن يعمل خمرا وهكذا وسمعه المجتهد الذي راي موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع
ويترتب عليهما احكامهما وغاية الامر كونه منهيا عنه بدون الاخذ عن المجتهد والنهي مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما
تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما سمع خلافا في المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء
فيه انه لا يسلم حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد في الموقوع وهو لا ينافي الجزم في الايقاع فان قلت
الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او التقليد غاية الامر دخول الغافل و
الجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخوله تحت المعاملات ما يترتب عليها الاثر قلت لا ريب ان الدليل
الشرعي يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية العلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي
بسبب بعض شرائطه فيدور الكلام لنا بو ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف لراي هذا المجتهد
واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد ولا تقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثاني يوجب الحكم بالبطلان
لو كان ماخوذا من مجتهد اخر مخالف له ايضا والثالث ليس الا مدخلية في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رايه ايضا
والحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبنية على الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم با
البطلان غاية الامر عدم جواز المسامحة للمسامح مرجا بالغيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض يحتاج الى دليل
سيما اذا وقع العقد بتراض من الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد نقضه واذا لم
يجز النقض فيلزم ترتب الاثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المتداولة لم يكن باطلا
فلا يحضرني ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق من المعاملات على طبق احد من الاقوال وان كان مع المسامحة واما الاثم فلعدم
الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفتح مقتضى هذا العقد ايضا يعاضده ولكن ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال

وقصد الامتثال ومقصد احتمال ذهب في العبادات لاجل اشتراط النية صح

وان كان

ان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راي المجتهد هذا حال اقسام مخالف الاداء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز النقض فهو
ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه اساسا وان تخلف الراي من نفس الحاكم او غيره فان
الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان
لحوق الدعوى ان طال المدة واما الصورة التي لا يجوز فهو ما لو تراضيا المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان
بنيا على تقليد مجتهد واحد او ما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد اساسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف فسبيل النزاع ودعتهما
الهوى الى التنازع فالاظهر عندي عدم نقض الفتوى هنا ايضا بالحكم اذا خالف البكر والولي وكان البكر تحكم باستقلالها والولي مقلدا
لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند
من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولي بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولي وصدر العقد من الولي فيلزم عقده ويبطل
دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فقدر الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد وهو ظاهر وكذا الكلام
لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين راسا وكون العقد في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الاثار
عليه ما لم يعرض له كساير المعاملات ونظيره كثير لا حاجة الى ذكرها بقي الكلام في بيان جواز النقض لظهور بطلان الحكم والفتوى فاعلم
انهم قالوا ان عدم جواز النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسره التفتازاني بالنص القطعي والقياس الجلي وقال السيد عميد الدين
لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا المقتضي دليل قطعي كنص واجماع وقياس جلي وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا
وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا ومراد فقهائنا كالعلامة في الارشاد وغيره من البطلان
حينئذ وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او بعده او لغيره ينقض ويبطله هو ذلك اعني المخالفة للدليل القطعي والظهور
التقصير منه فيما ليس دليل قطعي وكان من الاجتهاديات لا بمجرد تغير الراي فانه ليس بظهور البطلان مطلقا اذ ربما يتغير راي المجتهد
بحصول الترجيح للراي الاخر مع انه لا يظهر له بطلان الاول ويحتمل بعد صحته ايضا فهو لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد
وما ذكره المحقق الاردبيلي في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان يؤل الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وخلل الطبع
بضعف الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المصنفين في كتابه وجعل معيار ذلك القاعدة الدالة عليه هو مخالفته لو فرض اطلاعه
عليه لبعض الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفة الفتوى لرواية لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير
المتداولة مثل قرب الاسناد والمحاسن ولاجل كونها في غير بابها المعهود وكذلك لا يضر مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاحوال او مقتضى
بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يتردد الامر بين حديثين صحيحين يدعي الفرق في
رجحان احدهما على الاخر وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص على الاضمار او بالعكس وهكذا لا يقال بظهور بطلان الاجتهاد بل
يقال انه تغير رايه ولكن يقدح مخالفة الحديث الصحيح المشهور لانه مذكور بانه المعهود فضلا عن الاية والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان عدم الفهم

٢ يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان له حق الدعوى وان طال المدة واما الصورة

٢ تنبيه التي صح

مقلدا لمن يحكم

المذكورات كاشفة عن المقصر في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد ره في الدروس حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه
سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الحاكم ام لا ويحصل ذلك بمخالفة نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة
او منصوص العلة عند بعض الاصحاب لا فيما تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني
في المسالك سيما في عبارة الشهيد هذه في غير الثلاثة الاول لان خبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فمخالفه لا يضر وكذلك الكلام
في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة فمخالفه لا يستلزم البطلان وعلى ما نزلناه عليه المحقق الاردبيلي فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال
انه في صورة ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الرأي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان ظاهرهم عدم
الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع وانما
عند الحاكم على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد التغير في موضوع اخر وفيما لم ينافه ما اثبته الفتوى من الاحكام اللازمة الاستمرارية ومثل هذا
في الحقيقة لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالرأي الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي ره انه لم يقل ان
الفتوى ينقض فلم يفرق بين الحكم والفتوى وفرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم
ان المعيار الذي اخذه المحقق الاردبيلي ره وبنى عليه كلام الشهيد ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلامهم
في هذا المقام غير واف بافادة المرام او غير منقح وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر ورجاء العفو عن الزلل من الله الغافر

قانون اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع المؤالف والمخالف ولعل
وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ قد يتغير دواعي المقلدين
انا فانا نعم لو ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم الارجح بسبب العلم والورع والاولى
ان يجعل الرجحان اعم من ظهورهما لم يظهر له من احواله من العلم والورع وظهور خطائه في هذه الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك
المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار والظاهر ان الكلام لا سيما وفيما لو التزم المقلد
تقليد مجتهد خاص ولم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان يختار متابعة الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها
انه كالاول يعني غير الملتزم وقد مر الكلام فيه **قانون** اختلفوا في ان غير المجتهد هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من عند نفسه من
دون ان يحكي عنه الحق العدم لانه تدليس وقول بلا علم فان ظاهر الاخبار عن علمه وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق
بين المطلع على المأخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم الاجماع على الجواز للاول وفرق بعضهم بين وجود
المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف **قانون** لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بلا خلاف ظاهرا بينهم
واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج والظاهر الاعتماد على مكتوبه
مع امن التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبي والائمة في زمنهم ولزوم العسر والحرج لولاه ويدل على جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت في خلاف

المشهور عند اصحابنا العدم وعند العامة الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به
ومنهم من فصل بالمنع مع وجود الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتأخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة
من متأخري المتأخرين من الاخباريين ونقل في الذكرى قولا بصيرورته ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب كلها
ضعيفة قويها ما اختاره صاحب المعالم ره ومرجعها الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امران الاول الاجماع الذي نقله
جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد
الميت مطلقا حتى لو كان هنا حي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحي قول التحقيق في هذا المقام يحتاج الى تجديد الكلام في
الاصل الى ان قال انما يجوز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته لا الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار الحق هو الاول
لان اثبات الظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد وغاية حجية اخبار الاحاد وظواهر الكتاب واصل البراءة والاستصحاب وقد عرفت ان اثبات حجية اخبار
الاحاد ولم يدل عليه دليل الا مجرد كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ الدليل على حجيته هو الدليل على حجية
الخبر ودعوى الاجماع القطعي عليه من عند انفسنا لو تكلفنا بملاحظة احوال السلف فانما هو في الجملة لما نرى من النزاع في اشتراط العدالة باصطلاح
المتأخرين او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعف بالشهرة
او اعتبار مطلق تصحيح القدماء ثم بعد في علاج التعارض فلم نعلم في مورد الاجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن والاعتماد على كل ذلك
الاخبار الواردة في جواز العمل بالاخبار الاحاد وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس الا اعتمادا باخبار الاحاد لمنع قطعيتها وكذا الحال في منصوص
واصل البراءة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فيدور بكونها احادا وان كان حصول الظن فهو المقصود وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيتها
مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو النص او الظاهر الذي لم يعارضه شيء والا فالكلام في المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضاتها
مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد من ان مسائل الفقه جلها بل كلها لابد ان يكون كلها مما لا يتم الا بواحد من الظنون المعلوم الحجية الى
المقدار الذي علم حجيته فلا يجب حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة قطعيتها تماما كما لا ينفع قطعية احدى المقدمتين في القياس قطعية النتيجة
فالحق ان يقال انا مكلفون في امثال زماننا وسبيل العلم بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله
الواقعي فاذا تعين المظنون فهو وان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس ونظائره
من جملة الظنون من ان الدليل العقلي والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه ونزيد هنا توضيحا ان وجه هذا الاستثناء اما انه
من جهة عدم افادته الظن بملاحظة طريقة الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان المنهي عنه مقدم على ما لنا الاضطرار
فبعد ما ثبت بالبديهة حرمته وقع الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشارع كان لنا العمل
ببعض الظنون كاخبار الاحاد نهيا عن بعض الظنون كالقياس خارجا عن التمسك بمقتضى النص في جواز العمل بالاخبار الاحاد وادعينا
ان حجيتها ليس من جهة نص الشارع بل من جهة انه ظن المجتهد لما عرفت من عدم الفائدة لان القدر المقطوع منه في غاية القلة فلا
يعرف ما هو مورد الاجماع والقطع من جملة اخبار الاحاد التي يجوز العمل بها وان كان يعرف ففي غاية القلة وعلى حرمة القياس فانه معلوم
ولذلك نقول بان منصوص العلة وفحوى الخطاب ليسا بقياس الا انهما من القياس الجائز دون الحرام فلا غائلة في تمسك في حرمة القياس

بالنص دون هوانا العمل بخبر الواحد فتأمل حتى تعرف الفرق هذا ما للمجتهد واما العامي فاما ان يقول الذي رجوعه الى المجتهد تعبدي
وبمقتضى النص والدليل مثل قولهم لابان ابن تغلب اجلس وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس وامثالهم عنهم وامثال ذلك تضمينهم دعوى
الاجماع او البديهة على الاشتراك في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم ليس بمنسد فلا مناص له عن الظن
والمجتهد في امثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لامكان القدح في الاول ولمنع الدلالة على التقليد المصطلح وان كان الظاهر خلافه ولانه ليس
لتحصيل العلم للمقلد ولا الظن الا من جهة تقليده غيره سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الكلام في الاجماع لعدم حصول
العلم للمقلد بالاجماع غاية ما هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي نقول
ان العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم وح فانما يتكلم في حال المقلد العامي ومرتبة فهمه وتميزه واما يتكلم في نفس الامر ومعرفة اصل
المسئلة وتميز العلماء وتحققهم لاصل المسئلة ليتميز الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا في مسالك الكلام في
معرفة اصول الدين وغيره من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قال امه وابوه العامي فهو تكليفه
ولا يوجد على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك هو مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء فاذا لم يظهر له الفرق
بين الاصولي والاخباري والكلي والمتجزي والمنكر للنظر وغيره والحي والميت هو ايضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك ويلزمه التخيير اذا لم
يحصل له الترجيح وكذلك بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره انه قول
هو حكم الله في نفس الامر واما بالخصوص ويكون احد الامور المظنونة كون واحد منها حكم الله في نفس الامر والحيوة بمجرد ما لا يراه الظن بكونه
حكم الله هو ما في الحي وكذلك لا على الميت اذا لم يحصل له من علم كما اشرنا سابقا فالمعيار هو ما حصل له الرجحان فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل
في الميت ممن يستظهر حال تحقيق العلماء للمسئلة فيما بينهم وهذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا لم يجب على العامي الا وجوب الرجوع
الى ما هو اقرب الظنون انه حكم الله في نفس الامر وح فرجوعه الى فهم ذلك وتميزه من مسائل الكلامية ومقاصده الاصولية الا ولا دليل
على لزوم التقليد فيها وليس عليه ما يبعد العلماء انهم لو ظهر له بعد ان العلماء اختلافهم وتنبيهه بما هو خطاء بخلاف ما فهمه فهو مكلف لانه هو
مقتضى تميزه وادراكه لانه تقليد لذلك العالم والحاصل ان العامي في ذلك كاحد العلماء مناطه في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو ظهر
عن دركه النزاع بين الاصولي والاخباري مثلا وعرف بفهمه وتعليم عالم اياه حقية طريقة الاصولي بحيث يحصل التميز بالاستقلال لو
جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والاخر ميت و
حصل له الرجحان في ان متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله لاجل امارات خارجية والقرائن الدالة عليه ولو بسبب مدح العلماء وصفهم
ذلك الميت بالاتقان والتحقيق فكيف يجب عليه بموجب العالم الذي لا يجوز تقليد الميت صرفه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله وان ما لم يظهر
والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى
بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر لان المقلد
اعم من العامي الجاهل فقد يطلع على الشهرة

اعم من العوا

اعم من العامي البحث فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى من مطلق ظن المجتهد قلنا اما اولا فهذا ليس من
باب القياس يكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي لا يجوز تخصيصه بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل
الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم تداوله ما بين اصحاب الائمة وانه من المباحث الحادثة ويشبه ان يكون منشأ حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة
على متابعة الائمة الاربعة ويشهد بذلك استدلالاتهم لانه الاشياء المناسبة لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن للمقلد لكن
بانه ظن لا يقاوم هذا الظن لظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا حتى يخصصه ورابعا انا نقول لمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول
الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي قلد فيها الميت ٣ فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس هو محض الاجماع المنقول حتى يقال انها تحرم
في الاحياء بل هو انسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن والاعتماد على اصالة حرمة الظن وان القدر اليقيني هو خراج تقليد الاحياء
ايضا غير واضح لما مر مرارا وبينا توضيحا ونقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصص يقينا بظن المجتهد والمقلد
في الجملة وان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل يصح ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فيثبت حرمة ما لم يعلم
اخراجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان يثبت المقدار المعين ويدفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فان هذا الاصل
لا يبقى ولكن الفرق بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المقلد
لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد المعتبر اجتهادي غير معلوم ولا متعين التزاما في زمننا هل هو ظن المجتهد في الكل او المتجزي
على طريقة الاصولي او الاخباري ثم هل هو ظن متجدد النظر في الواقعة او يكتفى بنيان استصحاب النظر السابق ونحو ذلك من
الاحتمالات المحتاج ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات او مع جملة الاحتمالات في
جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه لا يرتفع الاجمال المذكور هناك ايضا الا بالظن والترجيح والحاصل ان الاستدلال
بعموم ما حرم العمل بالظن استدلال بالظن بلا ريب سيما مع التصريح باستثناء بعض افرادها فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا
ظن المجتهد والا تقليد المجتهد الحي معناه انا نظن حرمة العمل بغيرهما ونظن ان حكم الله في حقنا ترك العمل بغيرهما فاذا حصل الظن
للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظير ما يقول المجتهد اني اظن ان النظر الاول
في الواقعة كافية للاستصحاب واصالة عدم مانع في مقابل اصالة الحرمة غير ما علم يقينا جوازه وهو ما تكرر منه النظر فيرجع الكلام
الى الترجيح بين العام المخصص في الجملة والخاص الحاصل بحصول المقام فيجب متابعة ما هو الراجح في النظر فتأمل فيه لكي تقوم نظرا عميق
حتى تعرف الحق والتحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتهما بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن اذ فايدته الظن بان العمل بالظن
حرام ومقتضى هذه الادلة التنازع فيها حصول الظن بما ليس بحكم الله فكيف يجتمع القول بان المظنون انه حكم الله في نفس الامر هو حرمة
العمل بالظن مع القول بان المظنون هو حكم الله هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني وهل ترجح الظن الاول على الظن الثاني مع

فان قلت ان المسئلة الاصولية احق بالتقليد وحصول الظن في الفروع تابع لما اصل الظن بعدم جواز تقليد الميت في الاصول فكيف يحصل الظن بتجويزه في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الان الى القاعدة الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة انها فتاوى خاصة مظنونة من ادلة خاصة فلا يرد علينا ما ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل انما هو تابع للامر فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يصح من اجل محض التعبد ويكون ذلك حكما واقعيا للحكم الظاهري في حق حكم الله فيؤول الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول ان حكم الله الواقعي في حق حكم الله الظاهري دون له متابعة الاحياء لا الموتى لانه يظن ان الحكم الواقعي في حق في المسائل الفرعية هو ما اخذ عن الحي لا الميت فهيهنا مقامان من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالاخر وقد حصل للمقلد في كل من المقامين ظنا فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه الظن في الحكم الظاهري دون ما اداه اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع ولان الشارع يحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفي مقبولة عمر بن حنظلة وما في معنا ٣

من الاحياء دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هذا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون المعلوم الحجية دون غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها اكد في افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري لا بشرط لا الظن بالشيء لو فرض عدم شيء اخر يفيد الظن لخلافه بل لا يفهم من الظن المعلوم الحجية الا ان الشرع جوز العمل بها مطلقا لا بشرط انها هي فكان النص قال اعمل بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لانه ظن وهذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة مرتاضة صحح

٣ في كلها تنازع فيه من الظنون على خبر الواحد
مع النقل لخبر الواحد وغيرها ايضا وان تعقيق مع

في معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون ذلك مسئلة فقهية وسيجيء تمام الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص عن الاعتماد
على الظن مطلقا حين انسداد باب العلم وكما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم علم ان ايد الدليل
تسليم محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يقال انه فاعمر بتقليد الحي لانه مع انه لو تم بطل الاطلاق المنع بل لو عسر او جهل جوازه اذا لم يوجد حي
مع ان المطلق العموم يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العوام ردا على فقهاء حلب ومن قال بمقالتهم
لا لاصل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في العمل على ما هو اقرب
الى الحق النفس الامري نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه ونعم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان
طريقة المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية التي كان ما نحن فيه ولا يجب فيها التقليد بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك
ليظهر حال العلماء ومناظراتهم في المسئلة وتحقيق حال الشيخ في الارشاد والامر بما هو موجب للاستعجال او الردع عما هو موهم النقص والوبال
فانه لا يمكن المجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصالة حرمة العمل بالظن وانسداد باب العلم وانه لا برهان العقلي فان سد
باب العلم يوجب الجواز بالعمل بالظن فكما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بتتبع المجتهد والمفروض حصول
الظن للمقلد بتقليد الميت ولان العمل بالظن لما صار من عموم ما حرم العمل بالظن مستلزم بالعمل بالظن وما يستلزم وجود معقد
نوما حامل في كلام في اثبات المطلب بحجية الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول انه على بطلان خبر الواحد
من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول الظن امر المقلد بالاشكال سيما اذا كان المقلد عارفا معتمدا على ظنه كالحاصل المسائل الفقهية
من تقليد ذلك الميت وكذا الكلام في سائر المسائل الكلامية من توابع اصول الدين الذي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد
اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن
بالحكم الفرعي ومما يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التعبد تقديم الاعلم لا اقوى الامارتين وادلة الاجماع
المنقول في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول بكونه اقوى وارجح ومما كون البناء في الاجتهاد
والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر كما صرحوا به معللين بان ظنه اقرب وارجح نعم انما كان المقلد
ممن لا كان يرى الظن الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب قول معتمد له انه لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول
بوجوب زكره وردعه الى تقليد الحي فيتحصل الثمرة في النزاع بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر بالمعروف
والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه كلياتا تامل واما سابع ادلتهم فانه وبيانه ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتائجها لزوم عقلي بل
الفقه اذا كانت ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند

ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراطه ببقاء الموضوع في الاستصحاب وفيه ولا منع انتفاء بقاء بقاء القيام بالعلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا
زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقائها ما
عن الاعتقاد فنقول انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو الظن السابق المقترن به مع العلم بانه لما الحيوة مع ان استصحاب جواز التقليد
للمقلد يدل على جواز التقليد ولذلك مال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حيوته فجوز التقليد الابتدائي واستقربه بعض
المحققين من المتاخرين ويمكن ان يتم الاستصحاب بالنسبة الى الكل بان يحكم كل من كان مطلعا على ذلك المجتهد في حال حيوته وعرف بقابليته له
التقليد لما كان جواز التقليد له فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع
على خلافه وفيه انه لا يلائم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول المجمعين بل انما هو لكشفه عن الاتفاق من رايهم ورأيه بهم ولذلك
نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب مع الحيوة ايضا ومنها ان متابعة الاعلم والاورع واجب للاجماع ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما
عرفت من عدم صحة الاطلاق في هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة ممكنة بتتبع الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رايه عن العمل
برأيه الاخير وهو غير متميز في الاموات وفيه نظر مع ان التميز ممكن للعلم بتواريخ كتب المجتهدين وفتاويهم وان تم فيمن علم فيه تغير الرأي واحتمال
التجدد لا يضر للاصل كالحي ويمكن وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب المعالم قال في آخر كلامه على ان القول
بجواز تقليد الحي دون الميت على اصولنا فان المسئلة اجتهادية وفرض الكلام فيها الرجوع الى المجتهد وحينئذ القائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه
فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على
المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا
الكلام في مسئلة تجزي الاجتهاد ايضا وفيه ما لا يخفى ان الفائدة عظيمة جدا سيما المقلد الذي مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلها وكذلك
لمن تشارك في العصر للذي يعلم الاصل عند الرواية وكان نظره ارد بقوله على اصولنا التعرض الى ان العامة كانوا على العمل بمذاهب الائمة
الاربعة مع تكثير النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك قوله لان المسئلة اجتهادية فيها ما عرفت من ان هذه المسئلة من
توابع المسائل الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من معذورية الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان
تحصيل العلم ولا الاعتماد على قول عالم حي وميت ولا يشترط في معرفة هذه المسئلة حصول شرائط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون
المسئلة فرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد في هذه المسئلة ويقلد الاموات في الباقي قوله وان
كان القائل بالجواز ان كان ميتا قلنا اختار الاول قوله فالرجوع الى فتواه فيها دور فيه انه اذا افاده العقل الى متابعته في هذه
المسئلة الاصولية بحصول ظنه به فلا دور ولو توقف تقليده في الفروع على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة اصولية مع انه ينتقض
بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ من العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى عالم ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله
وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حي واكثرهم

العمل بالرواية عن الميت في تقوية وصول المجتهد حتى بما بطون المرور العبور فيستفتونه في جواز تقليد الاموات ثم يعملون على قولهم قوله
مخالفا لما يظهر من اتفاق علمائنا ره قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انه اجماع منقول ظني لا يحصل الظن للعامل بقول
الميت في المسألة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارض به الظن الحاصل من الاجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميت كما
مر نظيره في اصل البحث في المسألة ان المقلد ايضا كالمجتهد بناؤه على العمل بالظن لا يحصل التعبد في تقليد الميت كما مر نظيره في المجتهد
وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا لعمله على قول المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل لانه يجب اجمالا ان العمل بما يقوله
حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة كل واحد واحد منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله فهو فاسد انا لا ندعي على المتابعة هو ان
الاتيان بما اراده الله منه في كل واقعة وقد نبه على هذا المعنى من العظام الى ان شاء فيرى ان الطفل في اول الادراك يجزم
بان ما علمه امه او ابوه هو نفس حكم الله في الواقع فضلا عن حصول الظن به وكذلك يترقى على هذا الحال ويتبدل معلمه بمعلم آخر
اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم ندع انه جازم بانه حكم الله فلا اضعف من قولك بانه غير ظان فاذا آل الامر
الى العمل بالظن وكلما حصل الظن بعدم انسداد العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي والميت وسواء الخطر ظنه في شخص او اختار
احد الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس عين تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم فهو في غاية الصعوبة
لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه قال الاشبه ان يقال
ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد
فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا وان لم يجده فاما ان يجد
من يحكي عن الميت او لا فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن
هلال ره ايضا وانت بعد الاحاطة بما حققنا هنا في تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن انه حكم الله
او انه احد الامور المتساوية تساويهما الى ما هو حكم الله والى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والى زوال المجتهد والفهم
عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل مرتبة من المراتب ما كان الظن بحكم الله منحصرا في واحد من المحتملات الثلاثة وتشهد ان بعض المتاخرين
فصل تفصيلا اخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة او التحقيقية دون الالتزامية
الخفية للعوام واللوازم الغير البينة اللزوم للمدرك وما كان الصدوقين ومن شابههما من القدماء احياء كانوا او امواتا ولا يجوز تقليد من
يعمل باللوازم والافراد الخفية احياء كانوا او امواتا وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية
انما يستنبط من القسمين الاخيرين وعمدة احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واعظم منه ما بني عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم
في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان
عدم الاعتماد على الاخيرين كان لكون الاختلاف فيها ناشيا من عدم اضبطية الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايضا مبني على اختلافهم في الترجيحات

المامور بها

في الترجيحات المامور بها بانها في الترجيح نصب بعد ذلك المجتهد وفكره والغلط فيها ايضا غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص
وغيرها ايضا من الامور الاجتهادية فربما هو عند بعضهم خفي عند آخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى
على من تامله **تنبيه** اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثرون الى جوازه ومنع الحنابلة والاول اظهر ثم ان الفرع
عدم الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايضا على هذا التجويز لانه لا يخلو العصر من الرواية
عن الموتى ايضا ولا يخفى ضعف التفريع وسقم الجملة فانه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله لا تزال طائفة من امتي على الحق
ونحوه المجتهد اذ يكفي في كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكذلك لا يدل عليه ما ثبت عندنا
ان لله في كل عصر حجة بينة ما لم يجانبوه اليقين فان تلك مسلطة منفية بعدم الوصول الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقق هذا
المطلب انه لم يعلم من النواميس الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرائع السمعية الى كل احد من العالمين
في كل عصر بحيث لم يشذ منهم واحد بل كان يكتفى بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغها اليهم بل يكتفى بالبلوغ في الجملة
كما هو المشاهد في حال نبينا اذ من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره بل ولا الجميع الى المكلفين
في الاصقاع القريبة منه وكذلك الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاقل من التكاليف
ايضا وكذلك لم يجر العادة باخذ الحاضرين عنده وعندهم جميع ما بلغوه على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما
يفهمون ويقررونهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد الحي على القول به انما هو مع امكانه
وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز تقليد الميت فربما لا يتمكن المكلف على الرواية عن الموتى
ايضا وعلى طريقة مقاصدهم من كتبهم ولا يحصل من الكتب شيئا فلا فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا فهو
مقتضى سيرة الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل والحكمة مع ما تعيناه من العمل على ما علم انه مما الله سواء كان
باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف انه بالظن به من الامارات التي هو الحجة من المجتهد الحي ان اشترطنا او بالرواية عن الميت لو
اذ قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك اما باليقين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل
بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به كما حققنا في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا لا عند المقلدين حيث يعذرون الاجتهاد
في المسألة من جهة كونهم كالاميين ولا عند المجتهدين الناظرين في المسألة لاجل ارشاد العوام وامرهم بما يعملون به في نفوسهم لما بيناه
بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التي يقطعوا او يظنون بان التكليف ليس بخارج عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول
النبي او الامام او المجتهد او الرواية عن الحي او كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل

حتى ياتي امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه
على المقصود لمنع استلزام كون طائفة على الحق
صح

عن ذلك اذ لو كان واجبا لمنع الكل عن ذلك والثاني باطل كما عرفت في المقدم مثله فالثالث ح في بيان تكليف غير المتمكنين وقد عرفت
ان الاحتياط حيث كان حرجا فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الاتيان بالمتكرر والمتعدد ومن ذلك يظهر الجواب
عما يقول انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم في الاعصار الخالية عن المجتهد الحي ان يكونوا كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائي فتعطل الاحكام
لانا نقول مع ان الاشكال يرد على القول بجوازه ايضا من جهة تعطل القضاء المختص بالمجتهد عندهم مع سقوطه بالصنايع التي حاجة الناس
الكفائية غالبا ان الوجوب الكفائي انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد بحيث لا على الطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد
من دون الاستاد الكلام فيه هو الكلام في غيبته كما يثبت بتقصير الرعية في الطبقة الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه لعل
عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تهيؤهم لظهوره ومعرفة امامهم انه اذا ظهر لا يعينونهم من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم
صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضا وكذا المجتهد ومن ذلك يظهر الجواب عما يقال ان تقليد الاموات لو كان جايزا لخرج
الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوب الكفائي انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة
ايضا اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة
خصوصا من جهة ان تحصيل الاجتهاد امر تدريجي وليس بدفعي فعدم الاحتياج في ان من الاوان لا يستلزم رفع وجوب تدارك الحوائج
المنتظرة والقضاء عندهم من جهة التعطل عند نزول الواقعة فالحكم الالهي يقتضي تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء
يحتاج الى المجتهد الحي عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقا خاتمة في التعارض والتعادل والترجيح قانون
تعارض الدليلين عبارة عن تنافي مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكره في مباحث الاجماع من امكان
تحقق الاجماع على طرفي النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص والاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما
هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك ايضا يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الشخص
المطلع احدهما على احد الاجماعين والاخر على الاخر والا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتعدد مورد الاجماع وكذلك الخبران القطعيان
وكذلك لا يكون في قطعي وظني لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين
وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك كما لو ان العمل بما ان
وجب ولكن انتفاء احدهما بالكلية ومرادهم بالاولوية التعيين كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح كلام العلامة
في التهذيب ويحصل الجمع بين الدليلين تارة بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض
افراد موضوع الحكم واما العموم والخصوص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التناقض الا ان يرجع احدهما الى بعض
افراد العام ويبقى الاخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يمكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما بين الامر والنهي فقد
يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة الترجيح والقوة والضعف

في جميع الاوقات من جهة التقصير المكلفين ثم مع ان قصور المكلفين فانعدم المجتهد صح

٧

كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد القواعد في مقام التعليل بهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال
فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح وان لم يتحقق ومعنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح ان المفروض عدم ملاحظة
المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما وتوجيهه ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارتكاب التوجيه لكليهما فمع ذلك لو عمل باحدهما
وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما الا ان كل واحد
من الدليلين ح دليل على حكم شيء اخر وضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة
من المسائل الفقهية ثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر الواحد فبعد ملاحظة القرائن المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين
مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليلا على طبقه وتكليف المكلف في كل مسألة العمل بمقتضى ما يدل عليه
دليلها فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب
التفحص والتفتيش عن القرائن والامارات اللفظية والحالية والتعارفية وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة خلاف الظاهر
من كل من الدليلين كما في صلوة العاري قائما او جالسا كما تراه لاحقا وكما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه وكما في
العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الاخر فهذا ليس الا الامر كما ذكروه ولكن ينبغي
التأمل في القرينة انه اذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الاقوى ح هو تقديم الاضعف على الاقوى بل لا بد ان يكون تلك
القرينة قوية بحيث يغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا اذا وقع تعارض بين خبر الواحد
وظاهر الكتاب ولكن كان هناك خارج معمول به عند المعظم ان المراد بظاهر الكتاب هو خلاف الظاهر فنعمل على الدليلين ولم يلزم
ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في جواز التكلم والقراءة عند سماع صوت قارئ القرآن فهو معارض لقوله تعالى
فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فيقول ان صحيحة زرارة المفسرة للاية بقوله يعني في القراءة خلف الامام قرينة لارادة خلاف
الظاهر من الاية فيجمع بين العمل بالرواية الاولى والظاهر القرآن بحمله على القراءة خلف الامام فيجوز التكلم والقراءة في غير خلف الامام
عند قراءة القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او كليهما عن الظاهر وان
لم يظهر للمجتهد قرينة توجب ظهور المعنى الخلاف الظاهر بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل انما يجب
حجية الدليل الشرعي بما هو الاظهر بما لم يصدر من الشارع اصلا فلا دليل على الجمع كل من المتناقضين الى بعض الافراد بمحض المناسبات
الجزئية والاستحسانات كما نعلم في حمل الولد في ابانا الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة قرينة
على انه يكون هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلوة العاري حيث كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين فلا وجه
له بل السلف عن الاخبار فانهم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة الافقهية والاعدلية وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع
مهما امكن حتى بالمعنى المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتحيرون على سبيل الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا ابقى

باختيار احدها

ساوهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار ائمتهم ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينها ولو بتاويلات بعيدة
واما الشيخ ره فما بنى عليه من التاويل فهو ظاهر في ان الجمع بين الدليلين غالبا بل هو بملاحظة المرجحات ولا وتقدم الترجيح تمهيدا كما لف
ويا وله بالاينا في الترجيح لما ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة واراد بذلك دفع
التناقض بابداء الاحتمال لا العمل بالتاويل وحاصله ان هذا الحديث ذات احتمل لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك
وكان عليه قرينة لم تصل الينا ومقابله ذهب بالحوادث وكن هذا لا يصح حجة شرعية ولا يجوز التمسك بمجرد الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع بمراد
او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فلا والحاصل انه لا ريب ولا شك في وجود التعارض بين الادلة الفقهية فما وجد فيه
قرينة من نفس المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب او نحو ذلك يوجب انفهام معنى يمكن معها العمل بكليهما على
الصحيح المداول عليها للدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يحتج
طرح الاقوى واخراجه عن الظاهر بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يقم
عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا اوجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا مانع
من ابداء الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي فان كان مرادهم من قولهم
الجمع مهما امكن اولى من الطرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا غيرهما ولو بتمحل في ذلك ايضا وهو تعاطي التاويل في احد
الدليلين واخراجه عن الظاهر او كليهما لمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك ظهر انه لو كان احد الامارتين عاما
مطلقا والاخر خاصا مطلقا كان الاولى التخصيص وان كان العام اقوى بسبب الاعتضادات ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص
لمخالفة الاصل مع ان الاصل عام وهو خاص وهو من ذلك الموضع وقد رواية سيف بن عميرة الصحيحة او الموثقة الدالة على جواز
التمتع بامة المراة بدون اذنها بانها منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية تكسر سورة العام
كالاصل الذي قدمنا وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعة وعلى كل مفهومه
دلالة على كل مفهوم اصلية فاذا عملنا بكل واحد منهما من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعية واذا عملنا باحدهما
وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك ان الاول اولى واعترض العلامة في النهاية على ما نقل عنه
بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعية من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية والتابعية
في احد الدليلين وابطالهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل بالاصلي والتابع على العمل بالتابعين والبطلان الاصليين وتنظر فيه بعضهم بان التابع والاصل
انما يكون داخلا على الحاملين بالتابعين اذا كانا من دليلين واما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه
تعطيل اللفظ الاخر والقاءه بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل اقول ونظرها في هذا النظر على ما قدمنا وتحصيل المعارضة

ان العمل بالدليلين خروج عن كلام الشارع راسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة معتبرة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند
اهل اللسان مجازا او عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مواخذة في ترك الاخر لاصل البراءة واستحالة العمل عليهما معا على ما ورد عليه
نصوصا مع ملاحظتها وورد من الشارع من التخيير في العمل باتيها ثم ان الشهيد الثاني في تمهيده بعد ذكر ما نقلنا عنه في التعارض ولزوم الجمع
بين الدليلين مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين على ملكية رجلين بيدهما ثابتة على الدار على السوية
ولم يكن احدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك يصح بعد ملاحظة الترجيح في البينتين وانتفائها وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح
في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة الداخل فيعطى كل منهما ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الاخر
اذ دخول اليد وخروجها اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله ويمكن استناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينصف بعد التحالف
فيجري مجرى ما لو شهد لهما عليهما ولم يكن هنا بينة كما هو المشهور ولكن يقع الاشكال هنا في حصر التنصيف ولعل حجة البينتان كانت
دالة على الملك لكنهما انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع الموارد فلعله للسلم فيما اثبت البينتان عليها
على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة منضما الى دلالة اليد على الملكية ومثلا مع ترجيح
لاحدهما على الاخر فيحكم بالشركة اذ هو مقتضى تواردا اليدين على محل الصحة والحكم بالتنصيف لرفع الحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين
اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز مطلقا بل يحتاج الى قرينة مصححة لارادة مخالفة الظاهر ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان من الدليلين
عموم وخصوص من وجه وطلب الترجيح بينهما لا تساقطين تقديم خصوص احدهما على عموم الاخر باولى من العكس وذكر من جملة فروعه تفضيل
فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قوله صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام مقتضى
تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله فيما عداه وقوله ع افضل صلوة المرء في بيته الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام
ومسجد المدينة قال ويترجح الثاني بان حكمة اختيار البيت على المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل
مع المسجدين واما حكمة المسجد فهي الشرف المقتضي لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب وحصول الصحة
اولى من حصول الزيادة ويمكن رد هذا الى الاول لعين صورة التعارض الذي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه
بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب لمظنة الرياء من الفريضة وهذا هو
الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما قال الفرق بين المقامين ان في الاول يرجع الروايتان الدالتان على
فعل النافلة في البيت ويطرح دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجد الحرام في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك
الدلالة بل خص عمومها بامر خارجي حمل قوله صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الرياء للفريضة
غالبا فهو قرينة على انه اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من حيث العموم وهو ما عدا البيت
وتخصيص العام الاخر وهو صلوة في مسجدي بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك امكان الجمع بين العامين

من بعض في العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون الفرق بينهما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكرها هنا ليس بذلك المعتمد الا ان
عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار قرينة مرجحة لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة في استحباب التاكيد في المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثاني
في بعض تاليفاته ثم ذكر في التمهيد فروعا اخر للعامة من بحثهم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي التحاشي مع ما يقتضي تحريمه فانهما
يتعارضان كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما الا بمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه
على الترك وجزم الامدي وجماعة بترجيح المحرم للاعتناء بدفع المفاسد ولكن ذكر الامدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي
وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان مرادهم من الجمع بين الادلة
هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بها على مقتضى اهل اللسان في اخراج الكلام عن الظاهر لا مطلق التخيير والتاويل كيف ما اتفق
ويظهر بطلان ما قد يتخيل ان الجمع ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على الرخصة اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل
فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح والعمل على احدهما الحاصل مرجح من باب التخيير كما سيجيء ومطلق
بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة على ارادة المعنى
المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فلا قرينة لم يتفاوت في التخيير وذلك لان المظنون ان اصل الامارتين من الشارع
وان حصل الاشكال في المراد بسبب التناقض والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين من الشارع مع حصول التناقض
بل المظنون انما هو احدهما سلمنا لكن لا نسلم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مرادا للشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون
احدهما واردا مامورا به للتقية فيجب الغائه راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما اذا لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جواز
ان اريد الاستدلال به نعم لا تضايق عن تاويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما فعله الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه
في الاستدلال فهذا الذي اراد المعنى الحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح فهو بسبب الفحص للتفتيش عن القرائن والعلامات حتى
يظهر المعنى الصحيح والمراد الا انه يشترط عدم اخراج الاقوى عن ظاهره كما بيناه سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتامل
حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض الظاهر فيهما اصلي هو واقعي او هو كذلك في نظر الظاهر ثم العمل
على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره الغافلون العارون عن التحقيق ثم ان المعارضة بين الامر والنهي
قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط
موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد بين وجوب غسلهم والصلوة عليهم وحرمتهما والاكثر وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم لكن
بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض الاصلين وقال انه نعمل بالارجح منهما بالاعتضاد
وان فقد ففي المسألة وجهان وفروع ذلك كثيرة جدا وذكر كثيرا منها فمنها مسألة تعارض الاستصحاب في الذباب التي وقعت على نجاسة
رطبة ثم سقط بالقرب على ثوب وشك في جفاف النجاسة واستوجه في التمهيد الاستصحاب لان استصحاب الرطوبة مشروط على طهارة الثوب وفيه تامل

وقد اشرنا

قد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة فراجع **قانون** تعادل الدليلين عبارة عن تنافي
اعتقاد مدلولهما ولا ريب في امكانه ووقوعه عقلا كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فهو دال على المطر وكونه في الصيف على عدمه
واما شرعا فاختلفوا فيه والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدالة
والصدق بحكمين متنافيين والعلم به ضروري ثم تعادل الامارتين قد يكون في المسألة كخبرين متساويين دل احدهما على وجوب شيء والاخر
على حرمته وقد يكون في موضوعها كالامارتين المختلفين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والقضاء كاليدين والبينتين
المتساويتين وايضا قد يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادل
امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما للتنافي فيهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما للزوم الترجيح
بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى اختيار الفعل فيرجع الى الثاني لثبوت الاباحة حينئذ فهو واحد معين منهما وفيه انا نختار تركهما والرجوع الى
الاصل ولا محذور اذا لم يثبت من الخارج انحصار التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباحة حينئذ بل انما يستلزمها لو
اختارها لا مطلقا وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدالة والعلم مع تخالفهما في الاباحة والحظر فباختيار تقليد
المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر محظورا ثم ان المجتهد مختار في العمل باي الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما في
الحكم والقضاء فالمتعين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع الخصومة لاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي
ترجيح احدهما في صورة واخرى في اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور من محققي
اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف ويجيء تمام الكلام **قانون** الترجيح في اللغة هو جعل
الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان
في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد فكذلك الترجيح نعم للترجيح معنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على
الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا في الامارتين لعدم تصور التعارض في غيرهما كان فيحتاج الى مرجح للتقديم فهذا المعنى يستلزم
وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما يقوى به على معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح يسمى في اصطلاح القوم بالترجيح
وما عرفه بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل بمؤداها فباعتبار المعنى الذي ذكرنا ليس في محل النزاع فالتعريف الاول انما هو لنفس
الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يقال احد الاشتقاقين فيهما ايضا مختلف كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بل
في مبحث اخبار الاحاد حيث ان مبدا الاشتقاق فيهما ايضا مختلف كما اشرنا في لفظ الترجيح بل المرجح في كلامهم فان مبدا الاشتقاق في
فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ المذكور في الترجيح لذا الترجيح في اللفظ هو صفة لرجحان الامارة هو رجحانها بمعنى الاشتمال
على المزية والمصلحة كلفظ المرجح في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي

والشارح الجواد لا مشاحة في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا
ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك ووجهه ان مصدر التفعيل هو ان ينسب بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك
سهل وان لحصل الترجيح لاحد الامارتين يجب تقديمه لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ح ايضا اما التخيير او التوقف لان
زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات والثاني باطل والمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليهما لان
المدار في البينة على التعبد بخلاف الاجتهاديات ثم ان المرجحات يتصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار فنحن ايضا
نذكرها ولا نم نشير الى حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينها اما من جهة السند ومن جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور
الخارجية واعلم ان مرادنا في هذا المقام من كل كون من المذكورات مرجحا انما هو لو قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام
ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في النهاية حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحا ان
لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان يتساويا في سائر الصفات فانه مما لا حاجة اليه
هيهنا اما الترجيح من جهة السند ففي وجوه الاول كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لتعاضد
الظنون الحاصلة بعضها من بعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر وافادة اليقين الثاني قلة الوسايط وهو الذي يسمونه
علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسايطه لان تطرق احتمال الكذب والسهو والغلط في الاول اقل وهو واضح وعارضه العلامة
في النهاية بالندرة والقلة فيكون مرجوحا من هذه الجهة وهذا انما يتم فيما لا يعلم ادراك كل من الوسايط للاخر وكان الفاصلة
بين المروي له والامام المروي عنه مدة يستبعد طول عمر هذه الوسايط بحسب العادة واما فيما علم فيه ذلك وادراك كل منها لمن
فوقه وشاع روايته عنه فلا وجه له الثالث رجحان راوي احدهما على الاخرى من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه
والعدالة والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح بالافقهية من حيث معرفة اسباب الحكم وموارد وروده ومناحاة المروي له
وكيفية الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم المعنى المقصود وكذا سائر الصفات المذكورة توجب الظن بالصدق وعدم الغفلة ويحصل
الفرق في العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهذا وليس ذلك من قبل المجتهد الا اذا جعلناهما من باب الامارة
للمقلد كما ان للمجتهد وقد عرفت الاشكال فيه ويندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد والاثنين او الاكثر
وامور اخر مثل كون احد الراويين مباشر القضية دون الاخر كما تقدم رواية ابي رافع ان النبي ص تزوج ميمونة وهو حلال وكان هو
السفير بينهما على رواية ابن عباس انه نكحها وهو محرم وكذلك كون احدهما مشافها للمروي عنه دون الاخر وكذلك كون احدهما قريبا منه
والاخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح باعتبار السند ما كان احد الراويين مشتبه الاسم دون الاخر واما الترجيح من جهة المتن

فهو ايضا

فهو ايضا من وجوه الاول تقديم المروي باللفظ على المروي بالمعنى وتوقف الشيخ فيهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة وضعيف
ووجهه المعرفة شرط جواز ذلك لا شرط المساواة ولا ريب ان الاول ابعد من الزلل مطلقا الثاني تقدم المقرو من الشيخ على المقرو عليه الثالث
تقدم المتاكد الدلالة على غيرها سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الاخر او من جهة اخرى مثل تاكيد الحكم بالقسم او
التغليظ كما هو في بعض اخبار القصر فمن اتم في السفر فقد رد على الله خالف رسول الله ص ومثل ما كان احدهما معللا دون الاخر ويكون دلالة
احدهما بعنوان الحقيقة والاخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان المجاز الاقرب والاخر بالابعد او احدهما بعنوان المنطوق والاخر بالمفهوم او
احدهما بالعموم والاخر بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام تقديم الخاص على القدر المساوي من مدلول العام الذي
بينهما تناقض ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام المخصص والظهور فهذا لا ينافي قولهم بان في التخصيص جمعا بين
الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك يندرج الكلام في تحت قاعدة
تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوي له من العام ويحصل الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط
ما يساويه من العام وابقاء القدر المساوي له من العام واسقاط الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما لو كان احدهما عاما
مخصصا والاخر غير مخصص وكان التخصيص في احدهما اقل وفي الاخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصح
ايضا ووجهها انهم ع افصح الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق ايضا والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت بحيث يستبعد صدورها
عن غيرهم ع كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر من الخطب والادعية فلا ريب في كونها من المرجحات بل من اقويها واما
فالذي يظهر من تتبع الاخبار سيما ما في مسائل الفروع انهم ع لم يكونوا معتنين بشان الفصاحة فيها وكلماتهم فضلا عما وقع من الرواة
بحيث يمكن التميز بذلك وحصول الرجحان والظن معه الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط واسطة دون الاخر فانه مقدم
على الاول واما الترجيح بالاعتضاد بالامور الخارجية ففي وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر لان في قوة الظن في جانب المعتضد وكذا
اذا كان احد المعاضدين اقوى من الاخر اذا اعتضد كل منهما بدليل الثاني اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين
لقرب عهدهم بزمان الائمة وتمكنهم من معرفة حال الاخبار زيادة عن المتاخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والاخر
موافقا للمتاخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن باصابتهم
وكون المتاخرين اكثر فحصا وادق نظرا مع معرفتهم بفتاوى القدماء وقرب عهدهم وعجزهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل
وجه ويتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام فربما كان اجتماع القدماء على حكم لاجل شدة التقية البالغة على
اختفاء الحق لاقتضاء سالف الزمان ذلك ولما ظهر الحال بعده بالتدريج للمتاخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجتماعهم لاجل قرينة
خفيت على المتاخرين فلا بد من التامل والتفحص من ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع
منقسم الى القطعي والظني بالاطلاع عليها او بالنقل وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسألة عدد الرضعات بالنسبة الى العشرة والخمس
عشرة وربما جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء والثاني
اشتهار

بين المتاخرين الثالث موافقة الاصل ومخالفته ويقال للموافق المقرر وللمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه من حمل كلام الشارع على التاسيس والافادة دون التاكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه يعني ان الشارع حكم اولا بما يفيده رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل رفع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون وقوع المقرر قبله بلا فايدة لاستفادة مفاده من العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة للاصل مما لا تحصى وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع على التاسيس اولى بان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر فانه يزيل حكم الناقل بعدما ازاله هو حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك اذا قدرنا تقدم المقرر وان قدرناه متاخرا فليس كذلك والثاني بانه مع انه معارض بذلك بنسخ للاقوى بالاضعف لان المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا اشكال في تقديم المتاخر ناقلا كان او مقررا وفي المجهول التاريخ لا بد من الرجوع الى هذا اذا علم بصدورهما معا عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في اخبار الائمة فان مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطا في احدهما او التقية سواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين فلا نرى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل فيكون راجحا في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم ام لم يعلم وكيف كان فلا نرى ترجيح المقرر في الادلة التي في ايدينا اليوم والعمل على ذلك الخامس مخالفة العامة ترجيح المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة وذلك انما يلوح لفقه الرواية بجميعهم والذين يعاصرونه والائمة المروي عنه ويعاشرون ذلك الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان التقية يختلف باختلاف مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه وقد نقل عن تاريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصر الصادق كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل البصرة على فتاوى الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن مبارك وهكذا كانوا مختلفين شتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة فلا بد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نقل الرواية على ذلك وقرينة خارجية ومناسبة لحال الراوي والمروي عنه وغير ذلك لا الحمل بمجرد موافقة لبعضهم على اي نحو يكون ولا يبعد الاكتفاء بمجرد الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال في الاخر واصل الامر ان المرجحات الاجتهادية ومايوجب الظن بالقصد كثيرة سندرج اكثرها فيما ذكرنا وقد مر الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع ما يورث الظن وان يكون بصيرا في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر وتقديمه على ما ليس بصحيح بحسب المصطلح المتاخر كما اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار فان فيهنا وجوها كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكال لا بد ان يتنبه له لئلا يبادر بالتصحيح

التضعيف

او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي ره كلاما في رجيله بناء بابه لكثرة فوايده فانه قال في الحديث الذي من الثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعدما حقق وبين ان محمد بن اسماعيل هذا هو البندقي النيشابوري ان جهالته لا يقدح في صحة الحديث بوجوه الاول ان رواية الكليني في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته وعدالته وفضله الثاني ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة توثيقه بينهم وكذا الكشي وغيره من الاخبار الثالث ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير وكتب ابن عمير كانت اشهر عند المحدثين من اصولنا الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الاصول الاربعة فاذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم نبال بذكر سند فيه ضعف وجهالة لذلك فكذا هؤلاء الاكابر من المحدثين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شاف نافع ان اتقنتها يظهر لك صحة كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع سيرة قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسف المعاند الاول انك ترى الكليني ره يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدي بابن محبوب مثلا ويقول لما تقدم من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دراية له في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع اخر بسند اخر الى صاحب الكتاب او نفيهم سندا واسانيد غيره اليه وتيهم لهم اسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع اخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق ره مع كونه متاخرا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار الفقيه متضمنا للصحاح اكثر من ساير الكتب والعجب ممن تاخر كيف لم يقتف اثره لتكثير الفايدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا ياخذون الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ ره اذا اضطر في الجمع بين الاخبار الى القدح في سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع انه في الرجال ضعف جماعة ممن يقعون في اوايل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل المتاخرون عن ذلك واعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن محمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ قدس الله روحه فعل مثل ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتاخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس ان الشيخ اخذه من كتاب من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ في الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام وان اكتفى

الشيخ عن ابي المفضل بسنده فيه ضعف [illegible] ان الشيخ ره ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلثمائة
مصنف اخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن النعمان وابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري
وابو الحسين بن جعفر بن الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات الصدوق
قدس الله سرهما بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا عن بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته بسند صحيح فسنده
الى هذه الاصول وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع في الاخبار التي لم تصل الينا من مؤلفات الصدوق
فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار فلا تركنا الى كثير مما كان اوردنا واضعفنا ليسمع اليقين ورأيت تعسفات المتعصبين
وتاويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقية هذا الباب ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب
انتهى كلامه اعلى الله مقامه ثم اعلم ان فيهما روايات كثيرة وردت عن ائمتنا في علاج التعارض بين الاخبار وجميعها ينيف على الثلثين
ويقرب اربعين على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها الحكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيه وفي بعضها
وسنة نبيه ايضا بل وفي كثير منها ان ما خالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها الامر
بالعرض على كتاب الله ثم على اخبار العامة وفي طائفة منها التخيير اولا من دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر بالارجاء والتوقف اولا حتى تلقى
من يخبره وانه في سعة حتى يلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين
من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان والى القضاة ايحل ذلك الى ان قال قلت فكيف يصنعان قال ينظران الى من
كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل منهم اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين
في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر
قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي
حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة
امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله تعالى قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات
نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال
ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت
فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال
ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك
ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام

في الهلكات

في الهلكات وروى ابن جمهور في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران
او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان
ماثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق
منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ
بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع اذن فتخير احدهما فتأخذ
به وتدع الآخر وفي رواية انه ع قال اذن فارجه حتى تلقى امامك فتسأله انتهى كلام الغوالي وانت خبير بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها
وتناقضها ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي على الاجماع كما في رواية ابن حنظلة مرتبين على العرض على الكتاب وفي بعضها
قدم العرض على الكتاب بل لم يعتبر شيء آخر وفي بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من التناقضات
وقد تصدى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا يكاد تنتظم تحت ضابطة يمكن الركون اليها لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام
انا نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار الآحاد وقد مر ان حجية اخبار الآحاد انما هي من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كآية
النبأ والاجماع او من جهة انها يحصل بها الظن ومن جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وحققنا عدم تمامية الدليل عليه الا من
جهة انه ظن المجتهد فنقول اذا كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن
منها ويترجح صحتها وموافقتها للواقع في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه الترجيح ام لا فان حجية هذه
الاخبار الواردة في العلاج ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في المسألة
الفقهية انه هو الموافق للواقع واقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه فلا ريب ان الظن الاجتهادي
اقتضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية الاولى اوثق
واعدل ثم اذا تاملنا في المسألة الفقهية ورأينا احد طرفي المسألة اقوى في النظر والخبر الدال عليه يترجح بسبب القرائن الاخر مثل علو الاسناد و
موافقة دليل العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية سواء كان الطرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب ام لا واعتمدنا على ظننا هذا وافتينا
ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسألة الفقهية بل لو رجعنا مختارنا في المسألة الاصولية وبحثنا المادل على ترجيح موافق
الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان نترك الظن الاول بهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول
لان الظن بالحكم الفعلي الشرعي في المسألة الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي
ورد في المسألة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل على العموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره والاول
يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسألة الخاصة الوارد على خلافه لا يقال اذا تامل المجتهد في المسألة الفقهية فلا بد ان يتامل في
علاج المتعارضين ويراجع الاخبار الواردة فيها وبعد مراجعتها والتامل فيها وترجيح ما دل منها على تقديم موافق الكتاب
على الآخر وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الاخبار المتعارضة في المسألة الفقهية ا

نقول انا تأمل في مسألة الجمع بين الاخبار نقول كل مغاير للتأمل في المسألة الفقهية المتعقبة لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسألة
الاصولية عدم حصوله في الفقهية ولا بالعكس كما نرى انا نثبت في الاصول حجية الاستصحاب والعمل به وربما يدل عليه الاخبار الصحيحة ثم
قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من جهة اخرى وكذلك حجية دلالة صيغة افعل على الوجوب ولا ينافي حصول الظن بكون المراد
منها الندب في المسألة الفقهية مع انا نقول التأمل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المحذور بل
يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسألة من الرجوع الى الظن المجتهد حيث هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي
من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسألة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسألة الاصولية في علاج الخبرين المتخالفين
والحاصل انا نقول التأمل في الاخبار العلاجية من حيث هي وحيث انها علاج للخبرين المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان يوجب
ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار واوثقية الرواة مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسألة من المسائل الفقهية والتأمل في المسألة
الفقهية الخاصة قد يقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ايضا ولوحظ الخبران المتعارضان فيه فان ملاحظة الخبرين في المسألة الفقهية
ليس من حيث انهما خبران مطلقا بل قد يكون من حيث انهما دليلان من ادلة المسألة فلا منافاة بين حصول الظن من حيث الادلة على
تقديم موافق الكتاب اذا لوحظ الخبران من حيث انهما خبران متعارضان بتقديمه وحصول الظن في المسألة الفقهية بتقديم ما خالفه
فان قلت ان مع حصول الظن بلزوم العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسألة
الفقهية مع مخالفته للكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسألة الفقهية مع كون الطرف الاخر موافقا للاستصحاب فقد
تراهم قد يقدمون الظاهر على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظاهر فهذا الظن من اين حصل مع ان الظن في الاصل
العمل على مقتضى الاستصحاب فالمفروض ان العمل على الظاهر ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب الامارات والقرائن والغلبة فان قلت
مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما رجحناه من الاخبار العلاجية حتى حصل الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاها مثل تقديم ما وافق الكتاب
على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاها في المسألة الفرعية من جهة اخرى من الظنون الاجتهادية
قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت اولا لا معنى لحصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي الخاص بتقديمه تعبدا من دون ملاحظة
ان يوافقه المسألة الفقهية لم يحصل لنا في نفس الامر وصورة حصول الظن بموافقته الواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر
في العلاج بل يكون نحو التعبد بحصول الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار المجتهد وملاحظة الحيثية لانه انما المراد العمل بالظن من
حيث انه ظن كما لا يخطر في المرجحات الاجتهادية التعبدية اما لو حصل الترجيح في الاخبار الفرعية على العمل بمقتضى الخبر
العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضنا هذا ايضا عملا بالظن الاجتهادي كان الخبر العلاجي يفيد الظن الفرض

سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضيا ايضا فلا يبقى ثمرة في العمل بالخبر العلاجي
وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظني وهو باطل كما حققناه سابقا انه لا يجوز تخصيص القطعي فضلا
عن الظن وذلك لان بناء العمل على الاخبار الاحاد من جهة كون ظن المجتهد مبنيا على واحد من الادلة العقلية التي ذكرنا في مبحث خبر الواحد
فعلى هذا انما خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن اخر على عدم حجية هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين
في الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو قوي من الاخبار المتعارضة الواردة
في علاج التعارض وخصصناه به يلزم المحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن اصلا في الخبر العلاجي ولا يمكننا الحكم
بان الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب مطلقا مثلا مظنون الصدور في جميع العمل في علاج التعارض بالنسبة الى الخبر الوارد
في ترجيح ما دل على موافق الكتاب بسبب انه رواية فقه او عدله او نقول ان المراد في باب الترجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون
بحيثية ما هو اقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدور عن المعصوم اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم موافقا للحق النفس
الامري بل ربما كان من جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل على تقديم ما وافق الكتاب مطلقا
مع انه يحتمل ان يكون الطرف المخالف في المسألة الفرعية مظنون المطابقة للنفس الامري من جهة القرائن والامارات الاخر
اذ المراد بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل انا نقول كما لا يحصل للمجتهد الظن بسبب رواية خاصة لا
معارض لها فلا اشكال وكذا لو حصل لنا الظن بحقية احد المتعارضين من اي جهة يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من
الادلة في وجوب العمل بالظن على المجتهد لئلا يلزم ترجيح المرجوح ولغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج
المتعارض حيث كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرهما من جهة خلاف الاخر واذا تساويا في نظره فالمظنون هو احدهما
فيخير بينهما وان اقتضى في هذه المسألة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر
لانه مقتضى حجية الظن او الاجماع وان كان دليل حجيتها هو ما استدلوا به مما يدل على حجيتها من حيث هي من الايتين والاجماع مع
ما بينا انه لا يتم ومع تسليمها انما يدل على حجيتها في الجملة فيتبين ان حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون
هو تلك الادلة ولا يخفى انها لا تدل على حجية مطلق المتعارضات لا سيما العمل بها فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار كما
لانه خبر واحد ثبت حجيته فمع منع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح من غير مرجح فيها انه قد يستلزم الدور كما لا يخفى وان
اعتمد على مرجح خارجي فهو خارج عما نحن فيه اي العمل بظن المجتهد الا من حيث انه خبر فهو خروج عن الفرض والتحقيق في توجيه هذه الاخبار
وان يقال انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في حقية الخبر وموافقته للحق النفس الامري لا لمجرد معرفة ما هو صادر عن الامام عليه السلام
وظاهر منها ان المراد منها الاجتهاد في الاخبار الاحاد لا الاخبار القطعية وتلك الاخبار ايضا من الادلة الدالة على ان
جل الاخبار ظنية وما يتوهم من ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجيح النفس الامري فهو من الخيالات

الفاسدة التي تقطع اليد المستقيمة بفسادها فى نقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فى صورة اختصاص الامام
فى بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض التساوى فى ساير وجوه الترجيح وان ذلك الراوى كان محتاجا الى الرجل الذى اقتصر عليه
الامام وكل واحد من الوجوه المذكورة مبنى على باعث دعا اليه فلما كان الملاحدة والغلاة والزنادقة خاصموا من الله وكتابه فدعا الحكم
الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقة المبطلين فنظر الامام فى العرض
على كتاب الله وسنة نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون متسلطين فى
زمن الائمة وكانوا يتقونهم وربما يفتون موافقا لهم من اجل التقية فحضهم فى العرض على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار
الموافقة لهم ويظهر منهم من امارات الشهرة ولما كثر الكذب والقائلين واهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم فى اخبار
اصحاب الائمة فوضع قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه فالاقتصار فى بعض الروايات
بالبعض دون البعض اما بملاحظة حال الراوى واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون الروايتين مفروض التساوى
فى غيره واما رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يقال ان مبناها ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما انهما من العوام المقلدين فحكم
عليه السلام اولا بارجاعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامره بالرجوع الى الافقه الاعدل الاورع الاصدق فى الحديث
على الاتباع يكفى مؤنة الفحص عن حاله وحال الحكم لان الظاهر من حال مثله انه اخذ بما هو الراجح لمعرفته بالمشهور وخلافه
وموافقة الكتاب وخلافه وموافقة العامة ومخالفتهم وموافقة الاحتياط فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصا مع الافقهية يكفى
عن التفحص لان المراد بالتمكن ان علمت جامع هذه الصفات يفتى بالشاذ النادر او بما خالف كتاب الله مثلا او بكليهما ايضا فاتبعه
وارجع اليه ثم لما فرض الراوى توافقهما فى الصفات المذكورة فحكم الامام بالرجوع الى الحجة التى ابل فى الحكم وملاحظة ان ما فى
للتراجيح عليه وامر بمتابعته وذلك ايضا مبنى على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفى ذلك لاعتمادهما
على متابعة المشهور عن التفحص عن حال الحكم لانك وان علمت انه مخالف للكتاب مثلا لا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوى التساوى
فى ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار فى طريقة الترجيح مما لا يمكن بوجه للاختلافات الحاصلة فيما يجب ان يصرف الهام
فيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاصدقية والاورعية اشتراطها جميعا فى الراوى فلا يكفى احدهما ومثل ان الورع والصدق
لا يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم اقربية صدوره عن المعصوم والمقصود فى الترجيح الاول لانه ربما كان الحكم صادرا
على وفق التقية اما من العامة وملاحظتهم واما من سلطان العصر المتغلب وان لم يكن مذهبه فى المسئلة موافقا لاحد منهم كما ذكره
فى مسئلة مخالفة الخمر من الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة ولوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهب العامة

عامتهم

فان عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال الذى مر فى التقية بالنسبة الى كل واحد من الاحكام والرواة والائمة لاختلافها بالنسبة اليهم
كما عرفت ومثل الاشكال الذى فى موافقة الكتاب وعدمها لان الضروريات المستفادة من الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها واما النظريات
المختلف فيها فلا يناسب هذه التاكيدات والتشديدات ان مخالفها زخرف وباطل لا يناسبهما سيما بعد القول بحجية بيان الكتاب بالخبر الواحد
وتخصيصه به خصوصا عند الاخباريين المنكرين لحجية ظواهره القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام
المستنبطة من الكتاب التى يمكن موازنة الاخبار معها ليست الا قليلا لانها ما ورد فى تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله فى
جواب الرواة فى الاحكام المختلف فيها ثم ما دل من الروايات على اصل البراءة والاباحة فهو مما يكثر فروعها فى الاحكام لكن مخالفة
اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التاكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عند الاخباريين
الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال فى لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد
فى بعضها لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط ولزوم الحرج والضيق ومثل الاشكال فى الامر بالتخيير فى كثير منها فى اول
الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوى والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال فى اثبات المسئلة الاصولية
لا يثبت باخبار الاحاد وهو ليس بشئ الا ان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية مطلقا هو كونه ظن
المجتهد لا الخصوص فتيم الكلام كما مر وبالجملة لا ينكر كون ما ذكر فى تلك الاخبار من الوجوه المرجحة فى الجملة ولكن لا يتم الانحصار
عليها مطلقا وبالترتيب المذكور فى بعضها فالمعتمد هو ما ترجح فى نظر المجتهد فى الموارد وقد اغرب بعضهم حيث انكر طريقة
المجتهدين فى الترجيح والاعتماد على الوجوه التى ذكروها لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع
الى ما ورد فى الروايات ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما راى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة
فيها بعضها على بعض باجتهاده وحسب ان بعض ذلك رجوع الى الروايات وغفل عن ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده
وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل عن ذكر على ما فرعنا انه لا دليل على مطلق يجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام
به فى الاخبار الكثيرة وضم بها او السنة المذكورة فى بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة فى رواية ابن حنظلة ثم لم يعلم الموافقة والمخالفة
ومع التساوى فالترجيح بكثرة الراوى وشهرة الرواية ومع التساوى فالعرض على روايات العامة الى اخر ما ذكره ولا يدل على ما
ذكره بالخصوص وعلى التفصيل المذكور واحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل من الاخباريين المتأخرين من حمل
هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها قال ومن تامل فيها وفى قول الصادق ع انه هو الذى
اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان الاصل هو التخيير فى العمل والتوقف فى الفتوى ومع وجوب الترجيح مستندا بانه

بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جائز العمل مظنون الصدق ه
فمكلف به هو هذا الامر بعنوان التخيير والتساقط والرجوع الى الامارات المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكره من قول
الصادق معارض بقولهم عليهم السلام كثرت علينا الكذابة والقالة وان المداعين دسوا في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين
ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من الوضع والاختلاق
واغتشاش احوال الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ينادي بلزوم التفحص والنقد والانتقاد وكل الاخبار الواردة في
علاج التعارض دليل على وجوب ذلك وهذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وبطلان التصويب
يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل الجهد في تحصيل الحق
والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحجيتهما معا وقد سعى
حتى يحصل ظن يجوز له العمل بها لولا التعارض ومع التعارض فقد رخص الائمة العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع
فيجاب في تفريعه وانتم ايضا تقولون بجواز العمل على خلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى
عليك ما فيه فان هذه الرخصة لم تثبت بحيث يمكن الحكم بان حد التخيير في اول الامر من المعصوم دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز
عن الترجيح ايضا سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الامرة بلزوم الترجيح وكما يجوز لك حمل تلك الاخبار على الاستحباب قلنا ان نحمل هذا على ما
بعد العجز عن الترجيح فما وجه ترجيح ما ذكرت فان قلت سلمنا عندك جواز العمل بامر التخيير من دون ترجيح في الفروع كيف يسلم عندك في الاصول ولا يسلم
ولا سلمنا عندنا ذلك في الاصول لحلنا ان تقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به
يحل العمل كاختيار امر المجتهد للمقلد وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول من انكره في بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال
الثلاثة عند التعادل والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتأخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع
الى الاصل وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها
في دلالتها على المقصود فربما حكم فيها بالتخيير او ربما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير بعد الترجيح فلا يعرف من الاخبار
موضع التخيير الخاص بحيث يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز عن الترجيح فان حمل المطلق على المقيد فمقتضى
الجميع التخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للمطلب واما
ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لكثرتها او فقيتها بالاصول وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على زمان
يمكن تحصيل الحال بالرجوع الى الامام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال فارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد

التوقف حتى يلقى الامام فيكون ما صلنا ثالث لا تجزم باحد الطرفين انه حكم الله وان جاز لك العمل بكل منهما حتى تلقى امامك ويمكن حملها على
الاستحباب وبها جمع بعضهم بينها بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدعاوى والمداينات كما في رواية ابن حنظلة ولا يجري لان العبرة بعموم
اللفظ مع ان في بعض الروايات الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر منها والحاصل ان مجمع اصحابنا المجتهدين لهذه الاخبار
في مقام الترجيح والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي منها يرجع الى ما ذكره في الاجتهاديات ايضا شاهد قوي على عدم امكان الاعتماد بشيء
من تلك الاخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية ايضا
واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكاليف سيما بعد ملاحظة الاخبار الواردة
في انه لم يبق شيء الا ورد فيه حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة الاخبار الامرة بالترجيح من الاخبار المتعارضة عند امكان
الترجيح وامكان وجود المرجح لما عرفت وتخفى علينا يحصل الظن بان حكم الله في هذه المادة كالحكم الصحيح هو مقتضى احدهما لا مارين لا
اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير في ذات الاختيار اما وانا نقيل ولكم فلا يحصل لنا المظنون نعم اصل البراءة
يقتضي عدم التكليف بواحد معين منهما وكيف كان فالمذهب هو التخيير هذا الكلام في الاخبار واما ساير الادلة فان وقع بين
ايتين في كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص واطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى الترتيب فيه ويخصص ان امكن ويجعل ناسخا
ومنسوخا ان لم يمكن وان لم يكن كذلك فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على النهج الذي بيناه في معنى الجمع فالمتقدم
منسوخ والمتأخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة وضعفها او اعتضاد احدهما بدليل
اخر فالمختار التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان من الائمة فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم
الكتاب ومع انتفاء الاحتمال وقطعية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب في تقديم السنة ومع ظنية الدلالة في السنة فهو
مثل السنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت حال العام والخاص منهما واما غيرهما فالكتاب
مقدم مطلقا والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذلك الاستصحاب واما التعارض بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح
الخبر لانه منوط بالحس والاجماع بالحدس اولا وبعد عن التدليس ومع فرض التساوي فحكمهما حكم تعارض الخبرين واما الاجماعات القطعيات
وقد اشرنا الى امكانه وكذا الاجماعات القطعيات فيلاحظ فيهما موافقة العامة ومخالفتهم ومع انتفاء الترجيح الى المرجحات الخارجية واما التعارض
بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل الثابت فيهما ومأخذه ومرجحات الدليل الذي ثبت اصل الحكم المستصحب منه بمرجحات وكذلك تتفاوت
اقسام الاستصحابات باعتبار الادلة على حجيتها كما اشرنا اليه في محله وكذلك يلاحظ اعتضاد كل منهما بالاصل او بدليل اخر وهكذا ومع
التساوي وعدم امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما كما في بعض الصور التي اشرنا اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر المذكور
في السنة الفقهاء والاصوليين فقد فصل الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا

كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او
القرائن او الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة
يخرج في المسئلة خلاف ومن امثلة الاول اشتغال ذمة المدعى عليه بالبينة ولخبر ذي اليد بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته وبالعكس
ومثل الاجتناب بلوغ الظل في موضع يعلم منه دخول الظهر لاجل الاجتناب بفضل الظهر ومن امثلة الثاني البلة الاكل في شهر رمضان مع الشك
في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى النجاسات الى غير ذلك مما لا يعد ومن امثلة الثالث الشك بعد الفراغ من الصلوة او
الطهارة في فعل من افعالها فان الظاهر وقوعها على الوجه المامور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم
وتزويج امرأة المفقود بعد الفحص باربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق
اذا غلب على الظن نجاسته وطهارة ما بايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة اقول وفي ما ذكره
تامل فان الخلاف والوفاق في المقامات غير مطردة والتحقيق ان الادلة الشرعية لا تعتبر الاصل والقول بان الاصل مقدم
على الظاهر فيما يستفاد الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيه ايضا تقديم الظاهر الا ما اخرجه
الدليل وما قدم فيه الظاهر على الاصل في الشرعية غير محصورة منها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل على الظاهر ايضا كثيرة
سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق ان عامة المذكورات مما ثبت عليه الدليل الخصوص في الموارد في تقديم كل منهما على
الآخر ولذلك اختلفوا في بعضها للتعارض ادلة الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود والحاصل
ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل به الظن فان حصل الظن للمجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كان من الادلة المعهودة
او من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقرائن وحجية هذه الظنون مع انسداد باب العلم كما حققناه في محله مستفاد من
تتبع تضاعيف المسائل الشرعية ثم ان المرجحات في الادلة المتعارضة قد يتركب ويختلف فلا بد من ملاحظة المجموع وموازنة
بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك المرجوح رجح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة على السيئات ولقانا حججنا يوم يسئلنا عن تقصيرنا
وعما اقترفناه من الخطيئات وكتب ما اثبتناه في هذه الصفحات في صحايف الحسنات واقال بها الزلات والعثرات ونفعنا بها وجميع
المؤمنين انه ولي الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين عن الارجاس والادناس افضل الصلوات
واكمل التحيات قد فرغ مؤلفه الفقير الى الله الغني ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من
شهور سنة الف ومائتين وخمس حامدا مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين قد فرغ من تسويد هذه الكتاب بعون الملك
الوهاب على يد اقل السادات مير محمد قاسم ابن مرحوم مير ابراهيم كاغذكنان الطالقاني

تاریخ تولد نور چشم محمود در سنه
یکهزار و سیصد و هجده از هجرت نبوی
۱۳۱۸
گذشته واقع شد



